

ميسيل فوكو



تاريخ الجنسية

2

استعمال اللغات

ترجمة سلمان حروفش



تاريخ الجنسية

2

استعمال اللزات

ميشيل فوكو

الكتاب: تاريخ الجنسية 2، استعمال اللغات

تأليف: ميشيل فوكو

ترجمة: سلمان حرفوش

عدد الصفحات: 240 صفحة

الترقيم الدولي: 1-155-472-614-978

الطبعة الأولى: 2021

هذه ترجمة مرخصة لكتاب

Histoire de la sexualité, tome 2 : L'usage des plaisirs

تأليف: Michel Foucault

Editions GALLIMARD, Paris 1984 ©

جميع الحقوق محفوظة لدار التنوير © دار التنوير 2021

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية فارس قاسم (سارة بنما) - الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة 2- شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقاً) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.daraltanweer.com

تاريخ الجنسانية

2

استعمال اللزات

ميشيل فوكو

ترجمة
سلمان حروفوش





Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme Taha Hussein d'aide à la publication de l'Institut français d'Égypte.

حظي هذا العمل بدعم برنامج طه حسين لدعم النشر الخاص بالمعهد الفرنسي بمصر
Cet ouvrage a bénéficié des programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

حظي هذا العمل بدعم من برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسي

فهرس المحتويات

7	مدخل
7	1 - تعديلات
16	2 - صيغ الإشكاليات
26	3 - أخلاق الذات وممارستها
33	الفصل الأول: الإشكالية الأخلاقية للذات
38	1 - «أفروديزيا»
52	2 - كريزيس
61	3 - الأنكراتية
76	4 - الحرية والحقيقة
91	الفصل الثاني: الحمية
94	1 - حول الريحيم عمومًا
103	2 - حمية اللذات
111	3 - مجازفات ومخاطر
119	4 - الفعل، التبديد، الموت
133	الفصل الثالث: الاقتصادي
135	1 - حكمة الزواج
143	2 - أهل بيت إيزخوماك
156	3 - ثلاث سياسات في الاعتدال

175	الفصل الرابع: «الغلمي»
177	1 - علاقة إشكالية
193	2 - شرف الغلام
203	3 - موضوع اللذة
213	الفصل الخامس: الحب الحقيقي
233	خلاصة

مدخل

1

تعديلات

تصدر هذه السلسلة من البحوث في موعدٍ متأخر عما كنت قد توقعته وضمن شكل مختلف كلياً، وسأشرح سبب ذلك.

فالمقصود من هذه الأبحاث ليس معرفة تاريخ السلوكيات ولا تاريخ التمثلات بل المقصود أن تكون محض تاريخ لـ«الجنسانية»: (والمزدوجان فيما سبق لهما دلالتهما) فلم أكن قد وضعت في اعتباري إعادة كتابة تاريخ السلوكيات الجنسية وتطبيقاتها، تبعاً لأشكالها المتعاقبة، وتطورها، وانتشارها كما لم يكن في نيتي تحليل الأفكار (العلمية، أو الدينية، أو الفلسفية) التي من خلالها جرى تمثيل هذه السلوكيات. كنت في بداية الأمر أريد التوقف أمام هذه الفكرة الحديثة، المنتشرة يومياً على نطاق واسع، والتي تعود إلى تاريخ قريب، ألا وهي فكرة الـ«جنسانية»: بحيث أقف متتحيماً على مسافةٍ منها، لأحيط بحضورها المألوف البين، وأحلل السياق النظري والتطبيقي المرتبط بها. إن مصطلح «الجنسانية» بحد ذاته قد ظهر مؤخراً مع بداية القرن التاسع عشر. وهذا أمرٌ لا يجوز لنا الاستهانة به ولا المغالاة في تقييمه فهو يعني شيئاً آخر غير تعديل المفردات؛ ولكنها لا تشير بطبيعة الحال إلى الظهور المفاجئ لما تحيل إليه، «الجنسانية» وذلك لأن استخدام هذه الكلمة نشأ على ارتباط مع ظواهر أخرى: تطوّر ميادين المعرفة المتنوعة (بما يشمل الآليات البيولوجية حول التكاثر والتنوعات الفردية أو الاجتماعية في مجال السلوك)؛ إن تأسيس مجموعة من القواعد والنواميس، المتوارثة في جانبٍ منها، والجديدة في جانبٍ آخر، وجدت مستنداً لها في مؤسسات دينية، وقضائية، وتربوية، وطبية؛ وكذلك التغييرات التي جعلت الأفراد يتوجّهون نحو إعطاء معنى وقيمة لسلوكهم، وواجباتهم، ولذاتهم، وعواطفهم وأحاسيسهم، وأحلامهم. كان الأمر يتعلّق بالتعرّف على كيف تشكلت

«تجربة» في المجتمعات الغربية الحديثة. «تجربة» جعلت الأفراد يقومون بالتعرف على أنفسهم كأشخاص لهم «جنسانية» منفتحة على ميادين معرفية شديدة التنوع ومرتبطة بمنظومة قواعد وإلزامات. ما خططت له، إذن، كان مشروع تاريخ الجنسية كتجربة، حيث يتم فهم التجربة باعتبارها ارتباطاً بين ميادين المعرفة المختلفة، وأنماط للمعايير، وأشكال للذاتية في ثقافة ما.

كان تناول الجنسية على هذه الصورة يستدعي بالتالي التخلص من مخطط تفكير شديد الزواج آنذاك: ألا وهو النظر إلى الجنسية على أنها ثابتة. والافتراض بأنها، إذا ما اتخذت في مظهراتها تاريخياً أشكالاً أحادية، فذاك بتأثير آليات مختلفة من القمع، الذي تجد نفسها، في كل مجتمع، واقعةً تحت تأثيره؛ وهذا يعني أن نضع خارج الحقل التاريخي الرغبة والشخص الحامل لها، وأن نطرح السؤال حول الشكل العام للممنوع لتوضيح ما هو تاريخي في مجال الجنسية. لكن رفض هذه الفرضية لم يكن كافياً في حد ذاته. فالكلام حول «الجنسانية» كتجربة فريدة تاريخياً يفترض أنه بإمكاننا أيضاً اللجوء إلى أدوات بين أيدينا تكون كفيلة بأن تقوم بتحليل المحاور الثلاثة المكونة لتلك الأدوات، لما لتلك المحاور من طابع خاص وتشابكات داخلية، وهذه المحاور الثلاثة تشكّل:

المعارف المتصلة بالجنسانية، ومنظومات السلطة التي تنظم تطبيقها، والأشكال التي من خلالها يمكن للأفراد ويجب عليهم التعرف على أنفسهم كأشخاص مرتبطين بهذه الجنسية.

والحال فإن العمل الذي سبق لي القيام به في مجال النقطتين الأولى والثانية - ما كان بخصوص الطب والطب النفسي، وما كان بخصوص السلطة العقابية والتطبيقات الانضباطية - قد وفر لي الأدوات التي كنت بحاجة إليها؛ وتحليل التطبيقات الكلامية هو ما أتاح لي ملاحقة تشكّل المعارف بعيداً عن الثنائية المتعارضة؛ ثنائية العلم والأيدولوجية، كما أتاح لي تحليل علاقات السلطة وتقنياتها وضع صورة لها كاستراتيجيات مفتوحة، مع تجنب الاختيار بين السلطة بمفهومها كسيطرة أو من خلال التنديد بها كوهم.

بالمقابل، واجهتني صعوبات أكبر بكثير عند دراسة الصيغ التي تؤدي بالأفراد إلى التعرف على أنفسهم كأشخاص جنسانيين. وذلك لأن فكرة الشهوة أو فكرة الشخص ذي الشهوة إن لم تكن تشكّل حينذاك نظرية، فهي على الأقل موضوعة نظرية مقبولة على العموم. وكان هذا القبول بحد ذاته فيه ما فيه من الغرابة؛ فذلك هي الموضوعة

التي نجدها، ضمن بعض التنويعات، في صميم النظرية الكلاسيكية حول الجنسية تحديداً، كما نجدها على حدٍ سواء في التصوّرات التي تسعى للتخلّص منها؛ وهذه الموضوعية هي أيضاً التي يترأى بأنها، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وريثة عرفٍ مسيحي طويل الأمد. على أن تجربة الجنسية يمكن لها تماماً أن تتمايز عن التجربة المسيحية بصدد «الجسد»، باعتبارها وجهاً تاريخياً فريداً من نوعه. وإن كانت التجربتان تبدوان كأنهما تحت سيطرة مبدأ «إنسان الشهوة». في جميع الأحوال كان من الصعب ظاهرياً تحليل تشكّل وتطوّر التجربة الجنسية بدءاً من القرن الثامن عشر، دون القيام، بما يخص الشهوة والإنسان ذا الشهوة، بعمل تاريخي ونقدي. أي أننا بالتالي لا نستطيع إلا الشروع بوضع «شجرة الأصول». ولا أعني بمقولتي هذه القيام بوضع تاريخ للتصوّرات المتلاحقة حول الشهوة، أو اللذة الحسّية، أو الليبدو، وإنما تحليل الممارسات التي من خلالها انتهى الأمر مع الأفراد إلى توجيه الانتباه نحو أنفسهم بالذات، إلى فك الشفرة، والتعرّف على أنفسهم والاعتراف بأنهم أشخاص ذوو شهوة، ويشغلون بينهم وبين أنفسهم علاقةً ما تسمح لهم بأن يكتشفوا في الشهوة حقيقة وجودهم، أكانت تلك الشهوة فطرية أم لم تكن كذلك. مختصر القول، كانت الفكرة، بصدد شجرة الأصول تلك، البحث عن الكيفية التي جعلت أولئك الأفراد يمارسون على أنفسهم، كما على الآخرين، إجراء تفسير للشهوة التي يكون السلوك الجنسي لأولئك الأفراد وفقاً له مناسباً، وليس حصرياً بالتأكيد. إن الإنسان الحديث، في واقع الحال، إذا ما أردنا أن نفهم كيف يمكنه أن يقوم بتجربة التعرّف على نفسه كشخص «جنساني»، من الضروري سلفاً استخلاص الطريقة التي جعلت الإنسان الغربي، طيلة قرونٍ عديدة، يتعرف على نفسه كشخص ذي شهوة.

هنا تبدى لي ضرورة إجراء تغيير التوضع النظري لتحليل ما كان يُشار إليه في أغلب الأحيان كتقدّم في المعارف: وتبديل التوضع ذاك قادمي إلى التساؤل عن أشكال التطبيقات الكلامية المبلورة لتلك المعرفة. كما توجب عليّ أيضاً تغيير التوضع النظري لما كان يوصف في أغلب الأحيان كمظاهر معبّرة عن «السلطة power»؛ وهذا ما قادمي بالأحرى إلى التساؤل عن العلاقات العديدة، والاستراتيجيات المنفتحة، والتقنيات العقلانية التي تتحكّم بممارسة السلطات. وبات لزاماً على ما يبدو القيام الآن بتغيير ثالثٍ للتوضع، وذلك لتحليل ما يُشار إليه على أنه «شخص»، إذ من المناسب البحث عن أشكال وضع العلاقة مع الذات بحيث يتشكّل الإنسان ويتعرّف على نفسه كشخص ضمن هذا السياق. وبعد دراسة ألعاب الحقيقة بعضها مع بعض - على غرار عددٍ من

العلوم التطبيقية في القرنين السابع عشر والثامن عشر - ومن بعدها دراسة ألعاب الحقيقة في علاقة الذات بالذات وتشكيل المرء لنفسه كذات شخصية، مستعيناً بمجال مرجعي وحقل استكشافي هو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «تاريخ الإنسان ذي الشهوة».

لكن تبين لي بوضوح أن قيامي بملاحظة شجرة الأصول تلك سوف يأخذني بعيداً جداً عن مشروعَي الأولي. وبات عليّ الاختيار: إما المحافظة على المخطط الموضوع، وتدعيمه بفحص تاريخي سريع لتلك الموضوعات المتعلقة بالشهوة. وإما إعادة تنظيم الدراسة بأكملها على التشكل البطيء، أثناء «التاريخ القديم»⁽¹⁾ لتفسير الذات. وقد وقع اختياري على القسم الثاني، إذ توجه تفكيري تحديداً، وهو ما أنا عازمٌ على القيام به - وما عزمت على القيام به منذ سنوات طويلة -، ألا وهو مشروعِي لاستخلاص بعض العناصر التي يمكن أن تكون مادة لكتابة تاريخ عن الحقيقة. تاريخ لا يكون تاريخاً لما يمكن أن تحتوي المعارف من حقيقة؛ وإنما هو تحليل لـ «ألعاب الحقيقة»، ألعاب الحقيقي والباطل التي من خلالها يتكون الإنسان تاريخياً كتجربة، أي أنه يستطيع ويتوجب عليه أن يكون مادة للتفكير. فما هي ألعاب الحقيقة التي يضعها الإنسان بين يديه ليفكر بوجوده عندما يحس بأنه مجنون، عندما ينظر إلى نفسه على أنه مريض، عندما يتفكر في أموره ككائن حي، يتكلم ويعمل، وعندما يقاضي نفسه ويقتص من نفسه بصفته مذنب قد اقترف جرماً؟ ما هي ألعاب الحقيقة التي من خلالها تعرفُ البشري على نفسه كإنسانٍ شهواني؟ وخيل إليّ أنني إذا طرحْتُ السؤال على تلك الصورة وإذا حاولتُ الاشتغال عليه في حقيقة شديدة البعد عن آفاقي المألوفة في السابق، فأنا بذلك أتخلّى دون شك عن المخطط المقرر، غير أنني سوف أحاصر على مقربة جدّ كبيرة التساؤل الذي أجهد نفسي منذ فترة بعيدة لطرحه. حتى وإن تطلّبت المقاربة مني سنوات إضافية. بكل تأكيد، كان هناك مخاطر، في نطاق هذه الالتفاف الطويلة؛ لكن كانت لديّ دوافعي وتبدّى لي أنني قد وفّرتُ لبحتي منفعة نظرية إلى حدّ ما.

المخاطر؟ ألا وهي تأخير وزعزعة برنامجي حول إصدار كتابي كما رسمتُ له. وأنا هنا مدينٌ بالعرفان لأولئك الذين تابَعوا مراحل عملي وانعطافات؛ يتوجه تفكيري

(1) رأينا وضع التاريخ القديم ضمن قوسين صغيرين باستمرار على امتداد هذا الكتاب، كترجمة لكلمة Antiquite - والتي تعني حصراً في العقل الغربي حضارة الإغريق والرومان، وهو العقل الذي يعتبر نفسه وريث الفلسفة اليونانية، والقانون الروماني، والدين المسيحي. «المترجم».

إلى ناشري الكوليج دوفرانس ولأولئك الذين صبروا إلى حين الوصول إلى النهاية المرجوة وأخص بالذكر هنا بييرنورا بالدرجة الأولى. وأما في ما يخص أولئك الذين يرون في تحمّل الأذى، وفي البدء ومن ثمّ العود على البدء، في المحاولة، والوقوع في الغلط، وتبديل كل شيء رأساً على عقب، والاستمرار بالتزام الحذر مع كل خطوة، أولئك الذين، في حقيقة الأمر، يعني لهم العمل في سياق من التحفظ والشعور بالقلق كأنما هو استنكاف واستقالة، حسناً، فنحن وإياهم، بكل وضوح، لا ننتمي إلى كوكب واحد.

وكان الخطر ماثلاً أيضاً في تناول مستندات لا أعلم عنها إلا النزر اليسير⁽¹⁾. وهكذا كنت معرضاً لتحويلها، على غير انتباه مني، إلى مجرد أشكال للتحليل أو صيغ لمساءلة من خارج السياق، وبالتالي فهي في غير محلّها؛ هنا كانت مؤلفات ب. براون، ومؤلفات ب. هادو، ولمرات عديدة أحاديثهما وآراؤهما مصدر عونٍ كبير لي. كما كنتُ معرضاً، على العكس، في أدبي للتآلف مع النصوص القديمة، لفقدان خيط الأسئلة التي كنتُ أريد طرحها؛ وها هما هـ. دريفوس وب. رابينو في بيركلي يتيحان لي بتأملاتهما، وأسئلتهما، وبفضل إلحاحهما الدؤوب، القيام بعمل قوامه إعادة صياغة نظرية ومنهجية. كما أن ف. وال أغدق عليّ نصائح لا تقدّر بثمن.

لقد مدّ إليّ ب. فاين يد المساعدة دون انقطاع، أثناء هذه السنوات. فهو يعلم معنى البحث عن الحقيقي، نظراً لأنّه مؤرّخ بحقّ وحقيق؛ غير أنه يعلم أيضاً المتاهة التي يدخل المرء إليها حالما يريد كتابة تاريخ ألعاب الحقّ والباطل؛ إنّه من أولئك النادرين، إلى حدّ ما في أيامنا هذه، الذين يقبلون بمواجهة الخطر المرافق، في ميدان التفكير، لطرح السؤال حول تاريخ الحقيقة. ومن الصعب الإحاطة بما له من تأثير على هذه الصفحات.

وأما الدافع الذي حرّكني فكان في غاية البساطة. وأرجو أن يكون كافياً، في عيون البعض. إنّه الفضول، - الصنف الوحيد من الفضول المستحق، في جميع الأحوال، لتحملّ عناء ممارسته، بقليلٍ من العناد إذ ليس بالفضول الساعي إلى تمثّل ما من

(1) أنا غير متخصص بالدراسات الهيلينية ولا اللاتينية. لكن خيّل إليّ بأنّ بذل المزيد من العناية، والدأب، والتركيز، يمكن أن يحقق توافر التآلف الكافي مع نصوص Antiquité grecque et romaine. وأنا هنا أعني بالتآلف ذلك الذي يمكن أن يتبع، من خلال تطبيق مؤكّد لبناء الفلسفة الغربية، طرح السؤال في الوقت نفسه حول الاختلاف الذي يضعنا على مسافة من فكرٍ نتعرّف فيه على أصل تفكيرنا والتقارب الذي يظلّ حاضراً على الرغم من ذلك البعد.

المناسب معرفته، وإنما هو الفضول الذي يجعل المرء قادرًا على التخلص من ذاته. وما قيمة الشغف الدؤوب إلى المعرفة إذا كانت نتيجته مجرد كمية من المعلومات، وليس انفلات العارف بعيدًا عن نفسه. ففي الحياة أوقات يصبح لزامًا على المرء فيها التساؤل عن إمكانية التفكير بطريقة مختلفة وعن إمكانية الإحساس بطريقة مختلفة كي يستمر في أعمال نظره وتفكيره. ثمّة من قد يقول لي بأن تلك الألعاب مع الذات لا يجوز لها سوى البقاء في الكواليس؛ وإنها، في أحسن الحالات، جزء من أعمال التحضير التي تزول من تلقاء نفسها بعد أن تحدث تأثيراتها. تُرى فما تكون الفلسفة في أيامنا هذه - أعني النشاطات الفلسفية - إن لم تكن العمل النقدي الذي يجريه التفكير على ذاته؟ إن لم تكن قائمة، ليس على شرعته ما هو معلوم، وإنما على الشروع في معرفة كيف وإلى أي مدى يمكن التفكير بطريقة مختلفة؟ هناك على الدوام ما يثير السخرية في الخطاب الفلسفي حين يريد، من الخارج، التشريع للآخرين، أو حين يتماسك بقوة للحكم على شؤونهم بموضوعية ساذجة؛ لكن من حقّه استكشاف ما يمكن تغييره، ضمن نطاق تفكيره الخاص والممارسة التي يستعين بها لمعرفة غريبة عنه. إن «الخاطرة» - التي يجب فهمها كاختبار يمكن للمرء من خلاله أن يتقبل التغييرات في لعبة الحقيقة، وليس كاستحواذ تبسيطي على الآخرين بغرض التواصل - هي المادة الحية للفلسفة، على الأقل إذا اعتبرنا أن الفلسفة لا تزال ما كانت عليه في الماضي، أي لا تزال تدريجيًا ذاتيًا في مجال الفكر.

إن الدراسات التي سوف تأتي لاحقًا، كما كان الحال مع الدراسات الأخرى التي قمت بها سابقًا، هي دراسات في «التاريخ» بالمجال الذي تتناوله وبالمرجعيات التي تعتمد عليها؛ لكنها ليست أعمالاً لـ «مؤرخ». ولا يعني هذا أنها تلخيص أو توفير لعمل سبق أن قام به آخرون؛ بل هي - إذا أردنا النظر إليها من منظور «براغماتيتها» - بروتوكول تدريب طويل، يتلمّس طريقه تلمّسًا، وغالبًا ما كان بحاجة إلى مراجعات وتصحيحات. إنه تدريب فلسفي رصيده معرفة إلى أي مدى يمكن للإنسان عند التأمل في تاريخه الخاص يستطيع أن يتجاوز ما كان يفكر فيه في سرّه إلى التفكير بطرق أخرى.

هل كنتُ محقًا حين قبلتُ أن آخذ على عاتقي هذه المخاطر؟ لست أنا المخوّل لقول هذا. وكلّ ما أعلمه هو أنني بتغيّر تموضع الفكرة والمؤشرات الكرونولوجية في دراسة حصلتُ منها على فائدة نظرية ما؛ إذ استطعتُ القيام بتعميمين أتاحا لي في

الوقت نفسه وضع الدراسة في نطاق أفقٍ أرحب مدى، وتوضيحًا أفضل لمنهجها وموضوعها.

وفي تصفحنا للتاريخ من العصر الحديث، وصولًا إلى «التاريخ القديم» من خلال المسيحية، تبدى لي أنه ليس بالإمكان تجنب طرح سؤالٍ بسيطٍ وشديد العمومية في الوقت نفسه: لماذا يكون السلوك الجنسي ولماذا تكون النشاطات والذات المرتبطة به مادةً لاهتمام أخلاقي؟ ولماذا يبدو هذا الهمّ الأخلاقي، على الأقل في بعض الأوقات، أو في بعض المجتمعات، أو لدى بعض الجماعات، أكثر أهميةً من الاهتمام الأخلاقي بالمجالات الأخرى رغم أهميتها الجوهرية في الحياة الفردية أو الجماعية، كما الحال بالنسبة للسلوكيات الغذائية أو إنجاز الواجبات المدنية؟ وأعلم حق العلم بأنّ جوابًا يتبادر على الفور إلى الذهن لأنّها مادةٌ للممنوعات أساسية يُنظر إلى خرقها بأنّه خطيئة خطيرة. غير أنّنا بهذا نجعل من السؤال بحدّ ذاته حلًّا؛ خاصّةً وأنّنا بذلك نتكرّر لكون الهمّ الأخلاقي المتعلّق بالسلوك الجنسي ليس دائمًا، بشدّته وأشكاله، على علاقة مباشرة مع منظومة الممنوعات؛ فغالبًا ما يكون الشاغل الأخلاقيّ قويًّا حيث لا يوجد، تحديدًا، إكراهٌ ولا تحریم. باختصار، إن الممنوع أمرٌ، بينما طرح السؤال الأخلاقي حوله أمرٌ آخر. وهكذا تبدى لي بأنّ السؤال الذي يجب أن يكون طرف الخيط الهادي هو التالي: كيف، ولماذا، وبأيّة صيغة تشكّل النشاط الجنسي كمجال أخلاقي؟ لماذا هذا الهمّ الأخلاقي اللجوج بشدّة، رغم تنوّع أشكاله وشدّته؟ ولماذا هذا «الطابع الإشكاليّ (الأشكلى)»؟ وفي كل الحالات تلك هي بالضبط وظيفة تاريخ الأفكار، في مقابل تاريخ السلوكيات أو التمثلات أي تعريف الظروف التي تجعل الإنسان يضع وجوده، وما يقوم به، والعالم الذي يعيش فيه محلّ طرح إشكاليّ.

لكن تبدى لي بأنّ طرح السؤال العام جدًّا، وتحديدًا طرحه على الحضارة الإغريقية والإغريقو-لاتينية، يبيّن بأنّ الإشكالية مرتبطة بمجموعة ممارسات كان لها بالتأكيد أهمية ملحوظة في مجتمعاتنا: أشير هنا إلى ما يمكن تسميته «فنون الوجود». ويجب أن نفهم من هذه التسمية الممارسات المقصودة، والإرادة التي لا يكتفي - عن طريقها - البشر بفرض قواعد سلوكية على أنفسهم فحسب، بل يسعون أيضًا إلى تغيير أنفسهم بالذات، تعديل أنفسهم في وجودهم الفريد، وإلى أن يجعلوا من حياتهم عملاً يحمل بعض القيم الجمالية ويلبي بعض المعايير السلوكية المتفنّة. «فنون الوجود» تلك، «تقنيات الذات» تلك قد فقدت دون شك جانبًا من

أهميتها واستقلاليتها، حين جرى دمجها، هي والمسيحية، في نطاق ممارسة السلطة الرعوية، ثم لاحقاً في نطاق ممارسات ذات نمط تربوي، أو طبي، أو سيكولوجي. دون أن يتنقص هذا الأمر من ضرورة كتابة أو إعادة رسم مسار التاريخ الطويل لتلك الجماليات الوجودية وتلك التقنيات الذاتية. لقد مضى الآن وقت مديد على تنويه بورخارت إلى أهميتها إبان عصر النهضة؛ علماً بأن بقاءها حيّة، كما تاريخها وتطورها، لا يتوقف عند هذه النقطة⁽¹⁾. في جميع الأحوال، بدا بالنسبة لي أن دراسة إشكالية السلوك الجنسي في «التاريخ القديم» يمكن أن تعتبر فصلاً - أحد الفصول الأولى - من هذا التاريخ العام عن «تقنيات الذات».

ذلك هو جانب السخرية في هذه الجهود المبذولة في سبيل تغيير طريقة النظر، في سبيل تعديل أفق ما هو معروف، وفي سبيل الابتعاد قليلاً. فهل أدّت فعلياً إلى التفكير بطريقة مختلفة؟ لعلها أتاحت في أحسن الحالات التفكير تفكيراً مختلفاً حول ما دار التفكير به سابقاً والنظر إلى ما جرى القيام به من خلال زاوية مختلفة وتحت إضاءة أكثر وضوحاً. كان الاعتقاد بأن في الأمر ابتعاداً وأنني أصبحت في زاوية قائمة مع نفسي بالذات. فالرحيل يجدّد شباب الأمور، كما يُشخّص العلاقة مع الذات. ويخيّل إليّ الآن ألمح بصورة أفضل كيف تلمّست، على غير هدى كتلمّس الأعمى لطريقه، ومن خلال مقاطع متلاحقة ومختلفة، طريقي حين شرعتُ بكتابة تاريخ للحقيقة؛ فالتحليل لا يتناول السلوكيات ولا الأفكار، ولا المجتمعات ولا «أيدولوجياتها»، وإنما يتناول «الطرح الإشكالي» الذي من خلاله يجعل الكائن من نفسه مادةً يمكن ويجب أن تكون موضع تفكير، و«التطبيقات» التي يتشكّل، انطلاقاً منها، هذا الطرح الإشكالي. وإنّ البعد الأركيولوجي للتحليل يسمح لي بتحليل صيغ الطرح الإشكالي ذاته؛ أبعادها، ضمن شجرة الأصول، وتشكّلها انطلاقاً من ممارسات تطبيقية، والتعديلات الطارئة عليها. إنها إشكالية الجنون والمرض انطلاقاً من ممارسات اجتماعية وطبيّة، بما يسمح بتعريف جانب ما من «الإعادة إلى السياق الطبيعي»؛ وبتناول إشكالي للحياة، واللغة، والعمل في نطاق تطبيقات جدالية تخضع لبعض قواعد «الدراسة العلمية»؛ إنها طرحٌ لإشكالية الجريمة والسلوك الجنائي في

(1) نجانب الدقة إذا اعتقدنا بأن دراسة هذه الفنون وتلك الجمالية، من بعد بورخارت، قد أهملت إهمالاً كاملاً. إذ يمكننا توجيه تفكيرنا إلى دراسة بنجامان حول بودلير. كما يمكن أن نجد تحليلاً محرّكاً للاهتمام في الكتاب الصادر بقلم س. برنبلدت «Renaissance Self - fashioning»، سنة 1980.

بعض التطبيقات العقابية وفق نمط «انضباطي». وأنا الآن أودّ أن أبين كيف تحوّل النشاط الجنسي واللذات الجنسية، في «التاريخ القديم»، إلى موضوع إشكاليّ من خلال ممارسات للذات، سائرة وفق معايير «جمالية محدّدة للوجود».

هذه إذن هي الأسباب التي من أجلها أعدتُ محورة دراستي حول شجرة أصول الإنسان-اللذة، منذ «التاريخ القديم» الكلاسيكي حتى القرون الأولى من المسيحية. وقد تتبعتُ توزيعاً كرونولوجياً بسيطاً فوضعت سفراً أولاً بعنوان: «استعمال اللذات»، وهو مكرّس للوسيلة التي بها تحوّلّت النشاطات الجنسية إلى مجموعة أسئلة إشكالية على أيدي الفلاسفة والأطباء، في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية إبان القرن الرابع قبل الميلاد؛ وكتابٌ ثانٍ، «همّ الذات» وهو مكرّس لذلك التحوّل الإشكالي في النصوص الإغريقية واللاتينية، في أوّل قرنين من بعد الميلاد؛ وأخيراً، «اعترافات اللحم» «Les Aveux de la chair» الذي يتناول تشكّل عقيدة الجسد والإشراف الرعويّ عليها. أمّا المستندات التي سوف أقوم باستخدامها، فهي في معظمها نصوص «ناظمة»؛ وأعني بهذه الصفة النصوص التي موضوعها، أيّاً كان الشكل الذي تتخذه (خطاباً، حواراً، دراسة، تعاليم مأثورة، رسائل، إلخ)، اقترح قواعد سلوكية. ولن أجعل وجهتي فيها سوى إيجاد توضيحات للنصوص النظرية حول مذهب اللذة أو الشهوات. أمّا المجال الذي سوف أقوم بتحليله فقوامه نصوص تزعم تقديم قواعد وآراء وإرشادات للتصرف حسبما يجب: إنها نصوص «عملية»، هي نفسها مواد «تطبيق عملي» بما هي مكتوبة كي تُقرأ، ويتم تعلّمها، وتأمّلها، وتنفيذها ووضعها على محكّ الاختبار، وحيثما جعلت هدفها أن تكون في النهاية مرتكز السلوك اليومي. كان دور تلك النصوص أن تكون نواظم تسمح للأفراد بالتساؤل عن سلوكهم الشخصي، مراقبته، تشكيله وتشكيل أنفسهم بالذات كأشخاص أخلاقيين؛ إنها نواظم مستندة في واقع الأمر إلى وظيفة «أخلاقية-شعرية»، كي نمرّر كلمة وردت عند بلوتارك.

لكن مادام هذا التحليل للإنسان ذي الشهوة يقع على مفترق تقاطع أركيولوجيا الإشكاليات مع شجرة أصول الممارسات الذاتية، أودّ التوقف، قبل البداية، عند هاتين الفكرتين: تحليل صيغ «الطرح الإشكالي» التي وقعتُ عليها، والإشارة إلى ما يمكن أن يكون معنى «ممارسات الذات»، وأن أشرح مدى المفارقات والمصاعب التي جعلتني أستعيز عن تاريخ للمنظومات الأخلاقية، القائمة على ممنوعات، بتاريخ للإشكاليات الأخلاقية القائمة على ممارسات الذات.

صيغ الإشكاليات

لنفترض أننا قبلنا لبرهنة عابرة تصنيفات على درجة كبيرة من العمومية مثل تصنيفات «الوثنية»، و«المسيحية»، و«الأخلاق»، و«الأخلاق الجنسية». ولنفترض أننا نطرح سؤالاً حول النقاط التي تعارضت بها «الأخلاق الجنسية في المسيحية» تعارضاً واضحاً مع «الأخلاق الجنسية في الوثنية القديمة»؛ تحريم سفاح الأقارب، السيطرة الذكورية، إخضاع المرأة.. لا يمكن دون شك أن تكون هذه الإجابات هي المطروحة؛ فنحن نعلم مدى رسوخ تلك الظواهر بأشكالها المتنوعة. غير أن الأقرب إلى الواقع يتمثل في اقتراح نقاط اختلاف أخرى. فالمسيحية دمجت قيمة الفعل الجنسي بالذات: مع الشر، مع الخطيئة، بينما أضفى عليه «التاريخ القديم» دلالات إيجابية. ولتحديد الشريك الشرعي؛ فالمسيحية، خلافاً لما كان يجري في المجتمعات الإغريقية أو اللاتينية، لم تقبل به إلا ضمن إطار الزواج الأحادي، كما فرضت عليه، داخل هذه الحياة الزوجية مبدأ حصرية الغاية التناسلية. وفي إطار الحطّ من العلاقات بين أفراد الجنس ذاته، فقد رفضته المسيحية بكل قوة بينما كرمه قدامى الإغريق (روما قبلت به) على الأقلّ ما بين الرجال. يمكننا أن نضيف إلى نقاط التعارض الثلاث الكبرى هذه، القيمة الأخلاقية العالية والروحانية التي أولتها المسيحية - على خلاف الأخلاق الوثنية - للتعقّف المتشدّد، للنسك المتواصل، للعذرية. في واقع الأمر، بما يخص هذه النقاط التي اعتبرت لفترة جدّ طويلة في غاية الأهمية - طبيعة الفعل الجنسي، العلاقات الجنسية المثلية، العفة -، يبدو وأنّ «القدماء» كانوا بالأحرى لا يعيرونها أدنى اهتمام، وأنّ أيّاً من تلك الأمور لم يحرك انتباههم كثيراً ولم يحدث لديهم مشاكل عويصة.

والحال أنّ هذا الأمر ليس دقيقاً للغاية؛ ويسهل البرهان على عدم دقته. إذ يمكننا إثباته بالإشارة إلى قيمة الاستعارات المباشرة والاستمراريات الوثيقة جداً ممّا يمكن ملاحظته ما بين العقائد المسيحية الأولى والفلسفة الأخلاقية الرائجة في «التاريخ

القديم؛ فأول أعظم نص مسيحي مكرّس للممارسة الجنسية في نطاق الزواج -ألا وهو الفصل العاشر في الكتاب الثاني من عنوان: المري، لكاتبه كليمنت السكندري- يستند إلى عددٍ من المرجعيات في الكتاب المقدس، لكنه يستند أيضًا إلى مجموعة من المبادئ والتعاليم المأخوذة مباشرة من الفلسفة الوثنية. وفيه نرى منذ ذلك الوقت دمجًا للنشاط الجنسي مع الشر، وقاعدة أحادية الزواج من أجل الذرية، وإدانة العلاقات المثلية، وتمجيد العفة. لكن لا يمثل هذا كل شيء؛ فعلى الصعيد التاريخي الأكثر امتدادًا يمكننا تتبع استمرارية الأفكار، والأمور المقلقة، والإلزامات التي طبعت دون شك بطابعها الأخلاق المسيحية وأخلاق المجتمعات الأوروبية الحديثة، علمًا بأنها قد سبق وأن كانت حاضرة في صميم التفكير الإغريقي أو الإغريقو-لاتيني. وإليك بعض الشواهد: التعبير عن خوف، نمط في السلوك، صورة موقف مستهجن، مثال عن التعفّف.

1 - التعبير عن خوف:

إن الشباب المصابين بضيق البذار (أو فقدان المعنى) «يحملون أثر ذلك على أجسامهم بالكامل هرمًا وشيخوخة؛ فيصبحون ضعفاء دون قوى، فاتري الهمة، أغبياء، منهكين، مقوّسي الظهر، غير قادرين على فعل أي شيء، بلون بشرة شاحب، ممتقع، مخنث، وفاقدين للشهية، ودون حرارة، بأطراف ثقيلة الحركة، بسيقانٍ متثاقلة، على ضعفٍ في الحدود القصوى، بكلمة واحدة هم تقريبًا متهون. بل إن هذا المرض، لدى العديد منهم يمثل بداية الشلل؛ وكيف يمكن للقدرة العصبية ألا يصيبها الضرر، حين تكون الطبيعة قد أصابها الضعف في مبدأ التكاثر وفي منبع الحياة تحديدًا؟ «إن هذا المرض المخجل بحد ذاته» يشكّل خطرًا بما أنّه يؤدي إلى الهزال والإعياء، ويؤذي المجتمع بما يتعارض مع نشر النوع الإنساني، وذلك لأنّه من جميع الزوايا منبع ضرورٍ لا عدل لها ولا حصر، ويستدعي إسعافات سريعة⁽¹⁾.

(1) آرّيته Aretaeus، «Des signes et de la cure des maladies chroniques»، الجزء الثاني الفصل 5. وإليك تعليق المترجم الفرنسي، ل. رينو (1834)، على هذا المقطع (ص. 163): «السيلان موضوع البحث هنا يختلف جوهريًا عن المرض الذي يحمل هذا الاسم في أيامنا هذه، والذي يطلق عليه لسبب أكثر إقناعًا اسم السيلان الأبيض... إن السيلان البسيط أو الحقيقي، الذي يتحدّث عنه آرّيته هنا، يتّصف بسيلان لا إرادي، وخارج الجماع للسائل المنوي، ومترافق مع سيلان بروتستاتي. وهذا المرض المخجل غالبًا ما يتهيج بالعادة السرية وهو من تداعياتها». إن الترجمة فيها تعديل إلى حدّ ما لمعنى النص اليوناني الذي يمكن أن نجده في Corpus Medicorum graecorum.

نتعرّف في هذا النصّ على الهواجس التي تولّى أمرها الطبّ وعلوم التربية منذ القرن الثامن عشر بما يخصّ التبديد الجنسيّ الخالص - التبديد الذي ليس فيه خصوبة ولا شريك؛ فالإنهاك التدريجيّ للعضوية، وموت الفرد، وزوال نسله، وفي النهاية الضرر الواقع بالبشرية جمعاء، أمورٌ وُعدّ بها بانتظام، على امتداد أدبٍ ثرثار، كلّ من يسيء استخدام العضو الجنسيّ لديه. وتبدو هذه المخاوف المطروحة كأنّما كانت البديل «الطبيعي»، في التفكير الطبّي في القرن التاسع عشر، عن عرفٍ مسيحيّ كان ينسب اللذة إلى ميدان الموت والشرّ.

لكن هذا التوصيف هو، في حقيقته، ترجمة - ترجمة حرّة، وفق أسلوب تلك الحقبة - لنصّ كتبه طبيبٍ إغريقيّ، آريته، من القرن الأول الميلادي. وسوف نجد على هذه الخشية من الفعل الجنسيّ الكفيل بأن يوقع بحياة الفرد الآثار الأشدّ أذىً إذا ما انحرف عن أصوله، شواهد عديدة من الحقبة نفسها؛ فهذا سوارنوس، على سبيل المثال يعتبر النشاط الجنسيّ، في جميع أحواله، أقلّ نفعاً للصحة من العفة الخالصة والعذرية. بل إن الطب في فترة زمنية أقدم من ذلك، كان قد أعطى إرشادات ملحة لاعتماد الحيطة والتخفيف من التعامل مع اللذات الجنسية بتجنّب القيام بها في غير أوانها، وبمراعاة الشروط المرافقة لممارستها، مع التنبّه إلى عنفها الذاتي وعدم الوقوع في تطبيق قواعدها بل وثمة من كان يقول بعدم الانصراف إليها إلا «إذا كان المرء يريد إيذاء نفسه بنفسه»؛ فهذا خوفٌ مغرّق في القدم في حقيقة الأمر.

2 - مخطط سلوك:

نعلم كيف كان فرانسوا دو سال يحضّر على الفضيلة في الحياة الزوجية؛ فها هو ينصب أمام المتزوجين مرآة طبيعية مقترحاً عليهم أنموذج الفيل والعادات الجميلة التي يبرهن عليها مع أنثاه. هو ليس «سوى حيوان ضخم يعيش على سطح الأرض، لكنّه يتمتّع بالحسّ الأفضل... فهو لا يبدّل أنثاه أبداً ويحب من اختارها حباً رقيقاً، علماً أنّه لا يعاشرها إلا كل ثلاثة أعوام، وتكون المعاشرة لخمسّة أيام لا غير وبسرّيّة تامّة. بحيث لا يراه أحد أثناء الفعل الجنسي؛ غير أنّه يظهر في اليوم السادس الذي يقوم أثناءه، بالتوجّه مباشرة، قبل أي أمر آخر إلى النهر حيث يغسل جسمه بالكامل رافضاً أن يعود بحال من الأحوال إلى القطيع قبل أن يكون مسبقاً قد طهّر نفسه. أفليست هذه أشرف وأجمل المزاجيات⁽¹⁾؟» علماً بأن هذا النصّ نفسه ما هو إلا

FRANÇOIS de SAI.ES, Introduction à la vie dévote, III, 39. (1)

شكل جديد لفكرة انتقلت عبر عرفٍ طويل الأمد (من خلال ألدروفاندي، وجيسنر، وفسنان دويوفيه وكتاب physiologus الشهير)؛ وسابقاً نجد صيغة لها عند بلين، الذي يقتفي أثره فرانسوا دوسال في «مدخل إلى حياة التقوى» على مقربة كبيرة: «ألا فإن الاحتشام هو الذي يجعل الفيلة لا تتجامع إلا سرّاً... فأثنى الفيل لا تسمح للذكر بالوصول إليها إلا كل عامين، وعلى ما يقال، خلال خمسة أيام في السنة، ولا يلتحقان بقطيعهما إلا من بعد الاستحمام. والفيلة لا تعرف علاقات الزنا⁽¹⁾...» يقيناً، لم يكن بلين يزعم أنه يقترح مخططاً تربوياً مثل مخطط فرانسوا دوسال ظاهرياً؛ لكنه يعود مع ذلك إلى نمط سلوكي موضع تقدير دون موارد. دون أن يعني هذا أن الإخلاص المتبادل للشريكين، الذكر والأنثى، شكّل إلزاماً عاماً مقبولاً وموضع ترحيب لدى الإغريق والرومان. لكنه إرشاد يتم التأكيد عليه بالحاح في بعض التيارات الفلسفية كما الحال في الرواقية المتأخرة؛ مثلما كان أيضاً السلوك موضع تقدير كتعبير عن الفضيلة، والحزم النفسي، والتحكم بالذات. وما هم يمتدحون كاتون الحفيد لأنه، حين قرر الزواج بالعمر المناسب، لم تكن له علاقة مع أية امرأة بعد، وأكثر من هذا فإن شبيهه لاليوس «طيلة حياته المديدة لم يقترب سوى من امرأة واحدة، الأولى والوحيدة وهي التي تزوّجها⁽²⁾». بل يمكننا الرجوع إلى تاريخ أقدم عهداً للنسب إليه هذا النموذج من الحياة الزوجية المتبادلة والقائمة على الإخلاص. فهذا نيكوكليس، في الخطاب المنسوب إليه من طرف إيزوقراط، يبين القيمة السياسية والأخلاقية الكاملة حيث أنه «حين تزوّج لم يكن قد أقام بالمرّة أية علاقة جنسية مع أية امرأة أخرى سوى زوجته⁽³⁾». وما هو أرسطو، في مدينته المثالية يريد أن تُعتبر «فعلاً شائناً» (وذلك «بصفة مطلقة ودون أي استثناء») كل علاقة للزوج مع امرأة أخرى وكل علاقة للزوجة مع رجل آخر⁽⁴⁾ ولم يكن «الإخلاص» الجنسي ملحوظاً في القوانين ولا في العادات الاجتماعية؛ علماً بأن ذلك لا يقلل من شأنه كسؤال مطروح وصيغة تقشّف متعقّف يُنسب إليه بعض الأخلاقيين أهمية كبرى.

3 - صورة:

في نصوص القرن التاسع عشر لوحة نموذجية عن المثلي أو الشاذ: حركاته، هيئته،

PLINE, Histoire naturelle, VIII, 5, 13. (1)

PLUTARQUE, Vie de Caton, VII. (2)

Isocrate, Nicoclès, 36. (3)

ARISTOTE, Politique, VII, 16, 1335 b. (4)

الطريقة التي يتزّين بها، غنجه، أضف إلى هذا أيضًا شكل وجهه وتعايير ملامحه، الناحية التشريحية، التشكّل الأثوي لجسده بالكامل، وهذه مجتمعة تشكّل جانبًا من هذا التوصيف المنقّر؛ وهذا التوصيف يستند إلى مبدأ حدوث تشويه طبيعي في تلك الإهانة الموجهة إلى الطبيعة؛ فهم يظنون، على ما يقال، وكأنّ «الطبيعة بالذات متواطئة مع تلك الأكذوبة الجنسية⁽¹⁾» وعلينا دون شك كتابة التاريخ الطويل لهذه الصورة (التي تجاوبت معها سلوكيات فعلية، من خلال لعبة استقراءات وتحديات). ونقرأ في التكتيف السلبي بكل قوة لهذه الصورة المتوارثة، الصعوبة التي عانت منها مجتمعاتنا، منذ القدم، لدمج هاتين الظاهرتين، علمًا أنهما مختلفتان، ظاهرة انقلاب الأدوار الجنسية وظاهرة العلاقة بين أفراد من الجنس نفسه. والحال أنّ هذه الصورة مع الهالة المنقّرة المحيطة بها، قد عبّرت القرون؛ وجرى رسمها سابقًا بقوة ووضوح في الأدب الإغريقي / الروماني في الحقبة الإمبراطورية. وها نحن نلتقي بها في لوحة Effeminatus - المخنث - لمؤلف غير معروف، كتب: Physiognomonis (هيئات) في القرن الرابع؛ وكذلك في وصف كهنة أتاغاتيس الذين يسخر منهم أبولي في «تحوّلات» Métamorphoses⁽²⁾، وفي التمثيل الرمزي الذي يقترحه ديون البروزي في daimon (العفريت) عن الشراة، أثناء إحدى محاضراته حول النظام الملكي⁽³⁾؛ وفي الإشارة الخاطفة إلى صغار الخطباء المعطّرين ذوي الشعر المجدول الذين ناداهم إبيكتيت في آخر قاعة صفّه سائلًا إياهم هل هم رجال أم نساء⁽⁴⁾. كما يمكننا رؤية هذه الصورة أيضًا في اللوحة عن صورة الشباب المحنّط، كما رآها سينيكا الخطيب باشمزاز كبير من حوله: «إنّ الولع المرّضيّ بالغناء والرقص يغمران نفوس مخنّثينا، تصفيف الشعر، تنعيم الصوت ليحاكي الأصوات النسائية، والتنافس مع النساء في رخاوة الحركة، الانصراف إلى أمور في غاية الفحش، ألا فذلك هو المثل الأعلى عند مراقبينا... لقد اعتادوا على الميوعة والترفزة منذ ولادتهم، وسيبقون على هذا الوضع بطيب خاطر، جاهزين دائمًا لمهاجمة الاحتشام عند الآخرين وغير مبالين باحتشامهم هم بالذات⁽⁵⁾» غير أنّ هذه اللوحة، بسماتها الجوهرية، تعود إلى

H. DAUVERCNE, Les Forçats, 1841, p. 289. (1)

APULI.EE, Métamorphoses, VIII, 26 sq. (2)

DION DE PRUSE, Discours, IV, 101 – 115 (3)

EPICTETE, Entretiens, III, 1. (4)

SENÈQUE LE RHÉTEUR, Controverses, I. Préface, 8. (5)

حقبة أقدم عهدًا أيضًا. إذ الحديث الأول لسقراط في «فيدر» يُشير إليها تلميحًا، حين يحطّ من قيمة الحب المولع بالصبيان المائعين، الذين تربّوا على رقة الأماكن الظليلة، والذين يتزيتون ويضعون البودرة على وجوههم⁽¹⁾. فهكذا بالضبط يظهر أغاتون في *Thesmophories* - بشرة شاحبة، ذقن حليقة، صوت أنثوي، ثوب مزعفر، شعر مثبتّ بشبكات - حتى أن الذي يتحاور معه بدأ يتساءل إن كان حقًا بحضرة رجل أم امرأة⁽²⁾. نجانب الدقة تمامًا إذا اعتقدنا بأننا حيال إدانة للتعلّق بالغلّمان أو لما نطلق عليه اسم العلاقات المثلية؛ لكن يجب علينا التعرّف هنا على تأثير الإراء السلّبية بقوة حول بعض المظاهر الممكنة بين الرجال، وكذلك وجود نفور شديد تجاه كل ما فيه تنازل عن فخامة الدور الذكوري والعلامات الدالة عليه. فميدان الغراميات الذكورية استطاع أن يكون «حرًا» في «التاريخ القديم» الإغريقي، أكثر بكثير مما كان عليه في المجتمعات الأوروبية الحديثة؛ دون أن يمنعنا هذا من أن نرى في وقتٍ جدّ مبكر ارتسام ردود فعل سلّبية وأشكال من الانتقاص امتدّت لفترة مديدة.

4 - نمطٌ من أنماط التعفّف:

البطل الفاضل القادر على الانصراف عن اللذة لأنّها غواية يعلم كيف لا يقع في أحضانها، هو أحد الأوجه المألوفة في المسيحية، مثلما راجت الفكرة القائلة بأن هذا التعفّف كفيلاً بفتح الطريق أمام تجربة روحية حول الحقيقة والحبّ، وهو ما كان النشاط الجنسي يقوم بإقصائه. لكن المعروف على حدّ سواء في «التاريخ القديم» الوثني صورة أولئك الأبطال في مجال الاعتدال المسيطرين على أنفسهم السيطرة الكافية، وكذلك على ما يشتهون، ما يجعلهم يتخلّون عن اللذة الجنسية. فقبل فترة طويلة من صاحب معجزات مثل أبولونيوس دوتيان الذي قطع على نفسه عهدًا بالعفة، وبالتالي لم يُقم طوال حياته بأية علاقة جنسية⁽³⁾، كانت بلاد الإغريق قد عرفت وكرّمت مثل تلك النماذج. فمنهم من كانت تلك الفضيلة الكبرى تحمل لديه الدليل على تحكمهم بأنفسهم وبالتالي على القدرة التي تتاح لهم، وهم أهلّ لها، للقيام بتحمّل مسؤولية الإشراف على الآخرين: وهكذا فإنّ أجيزيلاس عند إكزينوفون Xenophon لم يكن يكتفي «بالأ يلمس أولئك الذين لا يشعر حيالهم بأية شهوة»، بل كان يرفض حتى تقبيل الغلام الذي كان يحبّ؛ وكان حريصًا على ألا

(1) Platon, *Phèdre*, 239 c - d

Aristophane, *Thesmophories*, v. 130 sq. (2)

PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 1, 13. (3)

يسكن إلا في المعابد أو في مكان يكون تحت الأنظار «كي يكون الجميع شهودًا على اعتداله»⁽¹⁾. ولكن كان منهم من يعتبر التعفف مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بشكل من الحكمة تجعلهم مباشرة على تماس مع عنصر أسمى من الطبيعة البشرية يفتح الطريق للوصول إلى جوهر الحقيقة بالذات: هكذا تحديدًا كان سقراط في «المأدبة» التي كان الجميع يريدون الاقتراب منها، ومغرمين بها، المأدبة التي كان الجميع يريدون الحصول منها على الحكمة. تلك الحكمة التي تتجلى وتجعله قادرًا بنفسه على ألا يمدّ يده إلى الجمال المغربي عند ألسيبياد Alcibiade⁽²⁾. إذ كانت المقولة التبسيطية القائلة بوجود علاقة بين التعفف الجنسي والوصول إلى الحقيقة أمرًا شديد الرسوخ منذ ذلك الوقت.

مع ذلك فنحن لا نبالغ كثيرًا في الاستعانة بهذه المرجعيات المحدودة. وذلك لأننا لا نستطيع من خلالها القول بأن الأخلاق الوثنية والمسيحية تشكل استمرارية. فهناك طروحات، أو مبادئ، أو مفاهيم يمكن أن تكون موجودة في الطرفين؛ دون أن تحتل بذلك الموقع نفسه أو تحمل القيمة نفسها. فليس سقراط «راهبًا» من رهبان الصحراء يكافح الغواية، كما أن نيكوكليس Nicocles ليس زوجًا مسيحيًا؛ وسخرية أرسطوفان Aristophane من أغاثون Agathon المتخنث لا تمت بصلة إلا ضمن سمات قليلة جدًا مع التشنيع بالشاذ كما سوف يحضر أمامنا لاحقًا في الخطاب الطبي. أضف إلى ذلك، يجب أن نستحضر دائمًا في أذهاننا أن الكنيسة والرعية المسيحية أعطيا قيمة للمبدأ القائم على أخلاق تعاليمها ملزمة وأفقهها شمولي (دون أن ينتقص هذا من الاختلافات في تكوين الأفراد، ولا من وجود حركات زهد ذات تطلعات خاصة). بالمقابل، لم تكن متطلبات التقشف، في تفكير القدماء، منظمة في إطار أخلاق موحدة، وقسرية، ومفروضة فرضًا بالطريقة نفسها على الجميع؛ بل كانت بالأحرى ملحقة، وما يشبه نوعًا من «الترف» مقارنة مع الأخلاق المقبولة بصورة عامة؛ ناهيك بأن هذه المتطلبات كانت تتمثل في «قطاعات مبعثرة»؛ وكانت هذه القطاعات تعود في أصولها إلى حركات مختلفة فلسفية أو دينية؛ أما وسط تطورها فتجده لدى جماعات متعددة؛ إنها تقترح، أكثر مما تفرض، أساليب اعتدال أو تشدد ولكل أسلوب ملامحه الفريدة؛ فالتقشف الفيثاغوري ليس هو تقشف

Xénophon, Agésilas, 6. (1)

PLATON, Banquet, 217a – 219e. (2)

الرواقين الذي كان بدوره شديد الاختلاف عما كان يوصي به أبيقور. إن المقاربات القليلة التي أمكننا القيام بها، لا يجوز أن نستخلص منها بأن الأخلاق المسيحية حول الجنس كانت بشكل ما «مسبقة التشكيل» في التفكير عند القدماء؛ بل علينا أن نتصور، في وقت جد مبكر، نشوء موضوع في الفكر الأخلاقي إبان «التاريخ القديم» - وهي موضوع رباعية الأركان - بصدد التقشّف الجنسي، حول حياة الجسد، ومؤسسة الزواج، والعلاقات بين الرجال، ووجود الحكمة. وهذه الموضوعات، عبر مؤسسات، ومجموعات من التعاليم، والمرجعيات النظرية ذات التنوع الكبير، وعلى الرغم من كثير من التعديلات، قد حافظت، على مرّ الزمان، على شيء من التماسك: كما لو كان هناك، منذ «التاريخ القديم»، أربعة بنود إشكالية يُعاد من خلالها دون توقف صياغة همّ التقشّف الجنسي وفق مخططات مختلفة غالباً.

ويجب التنويه إلى أن هذه الأفكار عن التقشّف لا تتشارك مع الممنوعات الاجتماعية الكبرى، أو المدنية، أو الدينية. وهكذا قد يمكن لنا التفكير بأن المحرّمات حيثما كانت جوهرية أكثر، والإلزامات حيثما كانت قاهرة، فهنا تُطوّر الأخلاقيات، بصورة عامة، متطلبات التقشّف الأكثر إلحاحاً: يمكن لهذه الحالة أن تحدث؛ وتاريخ المسيحية وأوروبا الحديثة يقدمان نماذج عن هذا الأمر⁽¹⁾. ولكن يبدو تمامًا أن الحال لم تكن كذلك في «التاريخ القديم». يظهر هذا بدايةً بوضوح شديد في التنافر الفريد جداً مع هذا التأمل الأخلاقي في السلوك الجنسي: فالنساء متعقّفات عموماً (باستثناء الحرية التي يمكن أن يمنحها لهن وضعٌ ما مثل وضعهن كمحظيات) ويخضعن لضغوط حصرية إلى أقصى حد؛ علماً بأن هذه الأخلاق غير موجهة إلى النساء؛ إذ ليست واجباتهن، ولا التزاماتهن، موضع بحث، أو تعليل، أو تطوير. بل هي أخلاق ذكورية: أخلاقٌ فكّر فيها، كتبها، وعلمها رجالٌ، وتوجه بالخطاب إلى رجالٍ، وهم من الأحرار بكل وضوح. أخلاقٌ ذكورية، إذن لا تظهر فيها النساء إلا كأشياء أو في أحسن الحالات كشريكات من المناسب تشكيلهن، وتربيتهن، ومراقبتهن، عندما يصبحن خاضعات لسلطة الرجل وبالمقابل يجب الامتناع عن هذه الأمور عندما يكنّ تحت سلطة شخصٍ آخر (أب، زوج، وصيّ). ونحن هنا دون شك أمام إحدى

(1) يمكننا التفكير بأن تطوير أخلاق في علاقات الزواج، وبصورة أدق، تأملات حول السلوك الجنسي للزوجين في نطاق الحياة الزوجية (وهذا ما اكتسب أهمية كبرى في الرعوية المسيحية)، ناتج عن إنشاء بطيء، ومتأخر، وصعب للنمط المسيحي في الزواج إبان العصر الوسيط الأول (انظر، G. DIHJY, Le Chevalier, la Femme et le Prêtre 1981).

أبرز بنود هذا التأمل الأخلاقي؛ فهو لا يحاول تحديد حقل سلوكي وميدان قواعد سارية - تبعًا للتعديلات الضرورية - للجنسين على حدٍّ سواء؛ إنها أخلاقٌ لبلورة السلوك الذكوري لدى الرجال وإعطاء شكل محدّد لسلوكهم.

بل أكثر من هذا؛ فهي لا تخاطب الرجال حسب سلوكيات يمكن أن تكون مستندة إلى بعض الممنوعات المعترف بها من الجميع، وعلى رؤوس الأشهاد، والمذكورة في القوانين، أو التقاليد، أو الأوامر والنواهي الدينية. إنها تخاطبهم تحديدًا في سلوكيات عليهم القيام بها لأنّها حقٌّ لهم وتمثّل سلطتهم، وسيطرتهم، وحرّيتهم؛ ففي مجال ممارسة اللذات غير المدانة، لا شيء يمنع كقاعدة أو كعرف، أن تكون للرجل علاقات أكبر من الزواج، وذلك مع الغلمان، وهي علاقات على الأقلّ ضمن بعض الحدود، مقبولة، وسائدة، وحتى موضع اعتبار وتقدير. يجب فهم تلك الأفكار عن التقشف الجنسي، ليس كترجمة أو استكمال لتحريمات عميقة وجوهرية، وإنما كبلورة وتحديد أسلوب عند الرجل لنشاطه وهو يمارس سلطته ويطبّق حرّيته.

دون أن يعني هذا أنّ تلك الموضوعات بصدد التقشف الجنسي لا تمثّل أي شيء سوى ممارسة مرهفة، لا تؤدي إلى نتيجة، ونظرية لا ترتبط بأيّ شاغل محدّد. على العكس، فمن السهل أن نرى كيف أنّ كل جانب من هذه الجوانب الكبرى من التقشف الجنسي يمثّل محورًا تجريبيًا، وملتقى علاقات محسوسة: العلاقات مع الجسد، مع المسألة الصحيّة، ومع ما يكمن وراء لعبة الحياة والموت بأكملها؛ والعلاقة مع الجنس الآخر، مع الزوجة كشريكة متميزة، ضمن لعبة المؤسسة العائلية والرابطة التي تنتج عنها؛ والعلاقة التي تربط الرجل بجنسه ومسألة الشركاء الذين يمكن له اختيارهم من هذا الجنس، ومشكلة التوفيق بين الأدوار الاجتماعية والأدوار الجنسية؛ وفي النهاية هناك العلاقة مع الحقيقة حيث يتمّ طرح السؤال عن الشروط الروحية التي تتيح فتح الباب للوصول إلى الحكمة.

وهكذا تراءى لي وجود إعادة تمرّكز كاملة يجب القيام بها. فبدلًا من البحث عن الممنوعات الأساسية التي تختفي أو تظهر من خلال متطلبات التقشف الجنسي، كان عليّ البحث عن مناطق التجربة التي انطلق منها السلوك الجنسي ليتحوّل إلى إشكالية، بحيث أصبح موضوعًا يشغل البال، ومادة للتأمل، ورسم أسلوبٍ مرهف، ثمّ ماهي الأشكال التي اتخذها هذا السلوك؟ وبتعبير أدق، كان من المناسب التساؤل عمّا جعل المجالات الأربعة للعلاقات التي يبدو أنّ الإنسان الحرّ، في المجتمعات القديمة، أمكنه ممارسة نشاطه فيها دون أن يصطدم بتحريمٍ قاهر، تصبح تحديدًا

هي المواضيع لفرض إشكالية مكثفة في الممارسة الجنسية. ولماذا هنا تحديدًا، وبخصوص الجسد، الزوجة، الغلمان، والحقيقة، حرّكت ممارسة اللذات الأسئلة؟ لماذا أصبح تداخل النشاط الجنسي في إطار هذه العلاقات موضوعًا يثير القلق، والجدال، والتأمل؟ ولماذا ولدت محاور التجربة اليومية تلك تفكيرًا راح يبحث عن تقليل السلوك الجنسي، والاعتدال فيه، وتحديد شكله، وتعريف أسلوب متقشف في ميدان ممارسة اللذات؟ وأخيرًا كيف كان للسلوك الجنسي، بمقدار ما اشتمل عليه من تلك الأنماط في العلاقات، أن يصبح موضوع تأمل كميدان للتجربة الأخلاقية؟

الأخلاق وممارسات الذات

كفي نجيب على هذا السؤال، يجب استخدام بعض الاعتبارات المنهجية؛ أو بتعبير أدق يجب التساؤل عن الموضوع المطروح حين نريد القيام بدراسة أشكال «الأخلاق» وتحولاتها.

نعلم ما في هذه الكلمة من التباس. فكلمة «أخلاق» نفهم منها مجموعة قيم وقواعد منظمة للتصرف لنقترحها على الأفراد والجماعات عن طريق أجهزة ضبط متنوعة، كما الحال مع الأسرة، المؤسسات التربوية، الكنائس، إلخ. ويتأتى أحياناً أن تكون هذه القواعد والقيم منظمة في عقيدة متناسقة بكل وضوح ظاهرياً وفي تعليم ظاهر لا لبس فيه. لكن، يتأتى أيضاً أن تكون منقولة بطريقة مبهمة وأنها، بدلاً من أن تكون مجموعة منتظمة بالكامل، تشكل لعبة معقدة لعناصر يعوّض بعضها بعضاً، يصحح بعضها بعضاً، يلغي بعضها بعضاً في حدود بعض النقاط، ما يسمح حسب هذه الصورة بإيجاد توافقات أو مهارب. في ظل هذه التحفظات، يمكن إطلاق اسم «مدونة أخلاقية» على مجموع الضوابط. لكننا نفهم أيضاً من كلمة «أخلاق» السلوك الحقيقي للأفراد، بارتباطه مع قواعد وقيم نقترحها عليهم: وبهذا نشير إلى الطريقة التي يخضعون بها، إلى هذا الحد أو ذاك لمبدأ سلوكي، والتي يخضعون بها أو يقاومون ممنوعاً من الممنوعات أو أمراً مفروضاً، طريقة يراعون بها أو يهملون مجموعة من القيم؛ هنا، ولدراسة هذا الجانب من الأخلاق يجب تحديد الطريقة، وهوامش التنويع أو الخرق، للأفراد أو الجماعات كي يتصرفوا بالرجوع إلى منظومة أوامر معطاة بشكل ظاهر أو غير ظاهر ضمن حضارتهم وهم يعونها وعياً واضحاً أو غير واضح تماماً. وتعالوا نطلق على هذا المستوى من الظواهر اسم «أخلاقية السلوكيات».

وليس هذا كل شيء. فقاعدة السلوك في واقع الحال شيء؛ بينما السلوك الذي يمكن قياسه وفق هذه القاعدة شيء آخر. بل وشيء آخر أيضاً فوق هذا وذاك الطريقة

التي يجب على المرء «التصرف» وفقها، - أي الطريقة التي يجب على المرء أن يشكل نفسه وفقها كشخص أخلاقي يتصرف بالرجوع إلى العناصر الناعمة التي تشكل المدونة وذلك أن كود التصرفات حين يوضع ولنمط محدد من التصرفات (التي يمكن تعريفها تبعاً لدرجة تطابقها أو تنافرها مع هذا الكود)، تتوافر طرق مختلفة للـ«تصرف» أخلاقياً، طرق مختلفة أمام الفرد القائم بالفعل ليتصرف ليس كعنصر فاعل، إنما كشخص أخلاقي يقف وراء ذلك التصرف. ولنفترض على سبيل المثال مدونة أوامر جنسية تطلب من الزوجين الالتزام بإخلاص الزوجين بعضهما لبعض إخلاصاً تاماً، وكذلك بالاستمرار بإدارة الإنجاب؛ فحتى ضمن هذا الإطار مهما كان تشدده، سوف تتوافر طرق عديدة لممارسة التقشف، طرق عديدة كي يكون الطرف المعني «وفياً، مخلصاً» ويمكن لهذه الاختلافات أن تستند إلى نقاط عديدة.

فهي ترتبط بما يمكن أن نطلق عليه «تحديد المادة الأخلاقية»، أي الطريقة التي يجب على الفرد أن يشكل بها هذا الجانب أو ذاك من نفسه كمادة أساسية لسلوكه الأخلاقي. وهكذا يمكنه توجيه جوهر ممارسة الإخلاص نحو الاحترام الحصري للممنوعات والضوابط، تحديداً في نطاق الأفعال التي يقوم بها. كما يمكنه أيضاً بناء جوهر الإخلاص على قاعدة القوة التي يعلم كيف يستعملها لمقاومة الإغراءات: وهذا ما كان يشكل حينذاك مضمون الإخلاص، أي تلك اليقظة وذلك الصراع؛ وهنا سوف تكون، ضمن هذه الشروط، التقلبات المتناقضة للنفس، أكثر بكثير من الأفعال نفسها عند القيام بها، مادة هذه الممارسة الأخلاقية. كما يمكن أيضاً أن نجعل الممارسة الأخلاقية قائمة على شدة، واستمرارية، وتبادل العواطف التي يشعر بها القرين حيال قرينه، وعلى تميز العلاقة التي تربط، على الدوام، بين الزوجين.

كما يمكن للاختلافات أن ترتبط بـ«نمط الإخضاع»، أي الطريقة التي بها يؤسس الفرد ارتباطه بتلك القاعدة ويعترف بأنه ملتزم بوضعها قيد العمل. فيمكن، مثلاً، ممارسة الإخلاص الزوجي، والخضوع للمبدأ الملزم به، بسبب اعتراف الفرد بأنه جزء من الهيئة الاجتماعية التي تقبله، التي تنادي به بأعلى صوتها، والتي تحافظ على عادة القيام به بصمت؛ لكن يمكن تطبيق الإخلاص أيضاً لاعتبار الفرد نفسه وارث عرفٍ روحي يحمل على عاتقه مسؤولية صونه أو إعادته إلى الحياة؛ كما يمكن تطبيقها استجابةً لنداء، فيقدم الفرد نفسه حينئذٍ كقدوة، أو يسعى إلى أن يضيفي على حياته الشخصية صيغة تلبي معايير التألق، أو الجمال، أو النبل، أو الكمال.

وهناك أيضاً اختلافات ممكنة في أشكال «البلورة»، أشكال «الشغل الأخلاقي»

التي يمارسها الإنسان على نفسه ليس لمجرد أن يجعل سلوكه منسجمًا مع قاعدة معطاة وإنما محاولة منه كي يحوّل نفسه بنفسه إلى شخص أخلاقي ملتزم بسلوكه. وهكذا يصبح بإمكان التقشّف الجنسي أن يتم من خلال اشتغال طويل الأجل لتعلّم، واستنكار، وتمثّل مجموعة كاملة من التعليمات، ومن خلال تطبيق تلك القواعد؛ ويمكن تطبيق الإخلاص بشكل انصرافٍ مباغت، وكلّي، وقطعيّ، عن اللذات؛ يمكن لتقلّباتها - حتى في الهزائم العابرة - أن تحمل معنى وأن تكون لها قيمة؛ ويمكن ممارستها أيضًا من خلال فكّ ألغاز تحركات الشهوة، بكلّ عناية، على الدوام، بكلّ التفاصيل، قدر المستطاع، وملاحقة هذه التحركات، بكلّ أشكالها، حتى الأكثر غموضًا، والتي تجعل منها ستارة تختفي وراءها.

أخيرًا، ثمة اختلافات تتعلّق بما يمكن تسميته «غائية» الذات الأخلاقية إذ أنّ تصرّفًا ما لا يكون أخلاقيًا بحدّ ذاته فحسب وما فيه من تفرّد؛ بل هو أخلاقي أيضًا مرتبط بمدى التحامه مع السلوك بكلّيته والموقع الذي يشغله في هذا السلوك الكلّي؛ فهو عنصر وجانب في ذلك السلوك، ويشير إلى مرحلة في ديمومته، إلى تقدّم افتراضي في استمراريته. فالتصرّف الأخلاقيّ ينحو إلى إنجاز نفسه تحديدًا؛ لكنّه يهدف فوق ذلك، من خلال هذا الإنجاز، إلى تكوين سلوك أخلاقي لا يقود الفرد إلى مجرد تصرّفات مطابقة دائميًا لقيم وقواعد، وإنّما أيضًا إلى نمطٍ من أنماط الوجود، يتميّز به الشخص الأخلاقي. فيما يخصّ هذه النقطة، ثمة اختلافات عديدة ممكنة: فيمكن للإخلاص الزوجي أن يستند إلى سلوك أخلاقي يتوجّه نحو السيطرة على الذات سيطرةً أكمل فأكمل؛ كما يمكن للإخلاص أن يكون سلوكًا أخلاقيًا يأخذ مظهر الانفصال المباغت والجذري عن الناس؛ فهو يمكن أن يميل نحو طمأنينة كاملة للنفس، نحو فقدان التحسّس كليًا بعواصف الأهواء، أو نحو طهريّة توفّر لصاحبها خلاص روحه بعد الموت، ونعيم الخلود.

في واقع الحال، ولكي يتسنى لنا القول عن تصرّفٍ ما إنه تصرّف «أخلاقي» يجب عدم التوقّف عند فعل أو سلسلة أفعال منسجمة مع قاعدة، أو قانون، أو قيمة. فكل تصرّفٍ أخلاقي يضمّ، والحق يُقال، علاقة تربطه مع الواقع الذي يتمّ فيه هذا التصرّف وعلاقة مع المدونة الأخلاقية التي هي مرجعٌ له؛ لكنّه يستوجب أيضًا علاقة ما مع الذات؛ وليست الذات مجرد «وعي للذات»، وإنما تشكيل المرء لنفسه بصفقتها «ذات أخلاقية»، والمرء يجعل هذا التشكيل إطارًا للجانب المتمثّل لديه كموضوع لتلك الممارسة الأخلاقية، والذي به يحدّد موقعه حيال المبدأ الذي يلتزمه ويسير على

هديه، مثلما يفرض به على نفسه نمطاً في الحياة يكون له قيمة إنجاز أخلاقي استكمالاً لذاته تحديداً؛ وفي سبيل هذه الغاية، يمارس التأثير على نفسه، يشرع بمعرفة نفسه، يسيطر على نفسه، يمتحن نفسه، يصبح أكثر كمالاً، ويبدّل نفسه بنفسه. فما من تصرف أخلاقي فريد لا يجعل مرجعيته وحدة السلوك الأخلاقي؛ وما من سلوك أخلاقي لا يتطلب تشكيل الذات كشخص أخلاقي، وما من تشكيل للشخص الأخلاقي دون «أنماط من التدويت» ودون «زهد» أو «ممارسات للذات» تدعم الأنماط. والتصرف الأخلاقي يستحيل فصله عن تلك الأشكال من النشاط بخصوص الذات والتي لا تقلّ اختلافًا، بين أخلاقٍ وأخرى، عما هو الحال في منظومة القيم، والقواعد، والممنوعات.

لا يجوز ألا يكون لهذه التمايزات سوى تأثيرات نظرية بل لها أيضًا تداعيات على التحليل التاريخي. إذ يجب على من يكتب تاريخ «أي أخلاق» أن يأخذ بعين الاعتبار مختلف الوقائع التي تقع في نطاق هذه الكلمة. فهو تاريخ «لأخلاقيات»؛ تاريخ يدرس إلى أي مدى تتطابق تصرفات أفراد أو جماعات أو لا تتطابق مع القواعد والقيم التي تنصح بها أحكامٌ مختلفة. وهو تاريخ «مدونات»، تاريخ يقوم بتحليل مختلف منظومات القواعد والقيم التي تفعل فعلها في مجتمع ما أو في جماعة ما، وتحليل الأحكام أو أدوات الضبط التي تعطيها قيمة، والأشكال التي تمثل تعددها، أو تفرعاتها، أو تناقضاتها. وهناك أخيرًا تاريخ الطريقة التي يطلب بها من الأفراد أن يشكّلوا أنفسهم كأشخاص ذوي سلوك أخلاقي: وهذا التاريخ سوف يكون تاريخ الصيغ المقترحة لتأسيس وتطوير علاقات مع الذات، لإعمال التفكير بالذات، لمعرفة الإنسان، وتفحصه، وتفكيكه لأسرار نفسه بنفسه، والتغيرات التي تمكّنه من التأثير على نفسه. هنا نحن فعليًا أمام ما يمكن تسميته تاريخ «الأخلاق» و«الزهد»، بما هو تاريخ صيغ الطابع الذاتي الأخلاقي والتطبيقات الذاتية المخصصة لتحقيق هذا الطابع.

إذا كان صحيحًا في حقيقة الأمر أنّ كل «أخلاق» بالمعنى العريض المشمول بالجانبين اللذين أشرت إليهما للتوّ، جانب مدونات السلوك وجانب صيغ قولبة الذات إذا كان صحيحًا أنّ هذين الجانبين لا يمكن الفصل بينهما فصلًا تامًا، إنّما قد يتطور كل جانب أحيانًا بصورة مستقلة نسبيًا، يجب أيضًا القبول بأنّ التركيز، في بعض الأخلاقيات، يوجّه إلى «المدونة»، وتكامل منظومتها، وغناها، وقدرتها على التكيف مع جميع الحالات الممكنة، وعلى تغطية جميع ميادين السلوك؛ ففي

مثل تلك الأخلاقيات، من المهمّ البحث من جهة أحكام السلطة التي تعطي تلك «المدونة» قيمتها، التي تفرض تعلّمه والالتزام به، والتي تقاخص الخروقات له؛ وضمن هذه الشروط، فقَوْلُبة الذات (التذويت) تتمّ، بصورة جوهرية، من خلال صيغة شبه قضائية، حيث الذات الأخلاقية تكون تابعة لقانون، أو لمجموعة قوانين، يجب عليها الخضوع لها تحت طائلة ارتكاب خطايا تعرّضه للعقوبة. وقد يكون من أبعد الأمور عن الدقّة تقليص الأخلاق المسيحية - بل يجب دون شكّ الحديث عن «الأخلاقيات المسيحية» المتعددة - إلى مثل هذا الأنموذج لا غير؛ وربما لا نكون مخطئين مع ذلك إذا فكرنا بأنّ تنظيم مجموعة الأحكام العقابية في مطلع القرن الثالث عشر وتطوّرها وصولاً إلى عشية «الإصلاح الديني» قد أحدثا إضفاء «طابع قضائي» إلى حدٍّ بعيد التشدّد على التجربة الأخلاقية عبر «قوننة» شديدة الرسوخ بالمعنى الحصري للكلمة؛ وفي وجه هذه القبولية القضائية تحديداً قامت العديد من الحركات الروحية والزهدية التي تطوّرت قبل «الإصلاح الديني».

بالمقابل، يمكننا أن نتصور بشدّة أخلاقيات كان من الواجب البحث ضمنها عن العنصر القوي والدينامي في نطاق أشكال التذويت وممارسات الذات. في هذه الحالة، يمكن لمنظومة المدونة وقواعد السلوك أن تكون بأبسط أشكالها الأولية. والتقيّد الدقيق بها يمكن أن يكون نسبياً أمراً غير جوهرى إلى حدّ ما، إذا ما قورن على أقلّ تقدير بما هو مفروض على الفرد ليشكّل نفسه شخصاً أخلاقياً، وفق علاقته مع نفسه، في جميع تصرّفات، وأفكاره، وعواطفه؛ هنا يكون التركيز على أشكال العلاقة مع الذات، على الوسائل والتقنيات التي توصله إلى تلك العلاقة، على التدريبات التي يقدّم من خلالها المرء نفسه إلى نفسه كموضوع معرفي، وأخيراً على التطبيقات التي تتيح للمرء تغيير نمطه الشخصي في الحياة. هذه الأخلاقيات «الموجّهة بوصلتها نحو الجانب الأخلاقي» (والتي لا تتطابق بالضرورة مع الأخلاقيات التي نعتبرها عزوفاً زهدياً) هي التي اكتسبت أهمية كبرى في المسيحية إلى جانب الأخلاقيات «الموجّهة نحو المدونة» وما بين هذين التوجّهين كان هناك ترادف أحياناً، وأحياناً منافسات ونزاعات، وأحياناً أخرى تألف.

وما يبدو جلياً، على الأقلّ في مقارنة أولى، هو أنّ التأمّلات الأخلاقية في «التاريخ القديم» الإغريقي أو الإغريقي/الروماني كان توجّهها الأبرز نحو الممارسات الذاتية ونحو مسألة الـ askesis - التقشف، الزهد، أكثر بكثير من توجّهها نحو «القوننات» السلوكية والتحديد الحصري للمسموح والممنوع. وإذا استثنينا كتابي «الجمهورية»

و«القوانين» لا نجد سوى النزر القليل من المرجعيات التي تحيلنا إلى مبدأ كود مهمته التحديد الدقيق للسلوك الواجب الالتزام به، وإلى ضرورة وجود حكم قضائي مهمته السهر على تطبيقه، وإلى إمكانية إيقاع عقوبات اقتصاصاً من الخروقات المرتكبة. حتى ولو كانت ضرورة احترام القانون والتقاليد - الـ nomoi - غالباً ما يُشار إليها، فالأهمية لم تكن في مضمون القانون وشروط تطبيقه بمقدار ما تكون عليه في الموقف الذي يجعل المرء يحترمها. فالتركيز يتناول العلاقة مع الذات بما يسمح للمرء ألاّ ينجرّف مستسلماً مع الشهوات واللذات، والمحافظة حيالها على ضبط النفس والتفوّق، وصيانة الأحاسيس في حالة هدوء، وبقاء المرء حرّاً في داخله من كل عبودية للأهواء، وبلوغ نمطٍ من الحياة يمكن تعريفه بأنّه استمتاع المرء استمتاعاً كاملاً بذاته أو بسيطرته التامة على نفسه بنفسه.

ومن هنا كان اختيار المنهج الذي وضعته على امتداد هذه الدراسة حول الأخلاقيات الجنسية في «التاريخ القديم» الوثني والمسيحيّ: الحضور الدائم في الذهن للتمييز بين العناصر اللائحة للأخلاق، وعناصر الزهد والتحكم في الذات؛ عدم نسيان التعايش بينهما، ولا العلاقات المتبادلة، ولا استقلاليتها النسبية، ولا الاختلافات الممكنة بينهما بخصوص ما يجعلانه موضع تركيز وأهمية؛ وأن أخذ بعين الاعتبار ما يبدو وكأنّه يشير، في نطاق هذه الأخلاقيات، إلى امتياز ممارسات الذات، وإلى الاهتمام الذي تحظى به، والجهد المبذول لتطويرها، وتحسينها، وتعليمها، والجدال الدائر آنذاك بخصوصها. بحيث يصبح لزاماً علينا تغيير السؤال الذي غالباً ما يُطرح في الاستمرارية (أو الانقطاع) بين الأخلاقيات الفلسفية في «التاريخ القديم» والأخلاق المسيحية؛ إذ بدلاً من التساؤل عن عناصر المدونة التي يمكن أن تكون المسيحية قد أخذتها من التفكير القديم وعن العناصر التي أضافتها من عندها، من أجل تحديد المسموح والممنوع ضمن سياق جنسانية يُفترض بأنّها راسخة، قد يكون المناسب التساؤل، من وراء الاستمرارية، عن التحويل أو التعديل في المدونات، وفي أشكال العلاقة مع الذات (وممارسات الذات المرتبطة بها)؛ كيف أمكن القيام بتحديثها، وتعديلها، وإعادة بلورتها، وتأمين تشعباتها. نحن لا نفترض أنّ المدونات لا أهمية لها، ولا أنّها تظلّ متماسكة وراسخة. لكننا نستطيع أن نلاحظ بأنّها في نهاية المطاف تدور حول مبادئ قليلة فيها ما فيها من البساطة وقلة الحسابات: لعل البشر لا يتكبرون في نطاق الممنوعات أكثر بكثير ممّا يتكبرون في نطاق اللذات. كما أن دوام تلك المبادئ كان مديداً بما فيه الكفاية: فالتشعب المحسوس في المدونات

(بما يخصّ الأماكن، والأفراء، والحركات المسموحة والممنوعة) سوف يحصل في فترة جدّ متأخرة في المسيحية.

بالمقابل، وفي جميع الأحوال، هذه هي الفرضية التي أريد استكشافها هنا، يبدو أن هناك حقلاً كاملاً للتأريخ المعقد والغنيّ بصدد الطريقة التي يتمّ من خلالها مطالبة الفرد التعرّف على نفسه كذاتٍ أخلاقية يقف وراء سلوكها الجنسي. ويصبح المطلوب بالتالي أن نعرف كيف تمّت قولبة الذات وتغيرها، انطلاقاً من الفكر الإغريقي الكلاسيكي وصولاً إلى تشكيل العقيدة المسيحية ورعويتها حول اللحم. في هذا الكتاب الأول، أودّ الإشارة إلى بعض السمات العامة المميّزة للطريقة التي وضع بها السلوك الجنسيّ على بساط التدبّر من طرف الفكر الإغريقي الكلاسيكي كميّدان اعتبارت واختيارات أخلاقية. سوف أنطلق بالتالي من الفكرة الأولية الرائجة عن «استعمال اللذات» - Chresis aphrodision - لاستخراج أنماط التدنّيات التي تستند إليها تلك الفكرة: الجوهر الأخلاقي، نماذج الإخضاع، أشكال بلورة الذات والغاية الأخلاقية. ثمّ إنني انطلاقاً في كل مرّة من ممارسة كان لها وجودها في الحضارة الإغريقية، وكيانها، وقواعدها (مراعاة الحمية الصحية، مراعاة إدارة شؤون البيت والأهل، تطبيق المغازلة الغرامية)، سوف أدرس الطريقة التي بلور من خلالها التفكير الطبي والفلسفي هذا «استعمال اللذات» وشكّل بعض أفكار التقشف التي سوف تكون لها تداعياتها على أربعة محاور كبرى في التجربة: العلاقة مع الجسد، العلاقة مع الزوجة، العلاقة مع الغلمان، العلاقة مع الحقيقة.

الفصل الأول

الإشكالية الأخلاقية للذات

1. أفروديزيا
2. كريزيس (ENKRATEIA)
3. الأنكراتية (ENKRATEIA)
4. الحرية والحقيقة

قد نصادف صعوبة إذا أردنا أن نجد عند الإغريق (كما عند اللاتين أيضًا) فكرة أولية تشبه فكرة «الجنسانية» أو «الجسد». أعني فكرة أولية تستند إلى جوهر فريد تتيح، كما لو أنها من طبيعة واحدة، ومشتقة من مصدر واحد، أو قائمة على نمط واحد من السببية، إعادة تجميع ظواهر متنوعة تبدو متباعدة ظاهريًا بعضها عن بعض: من سلوكيات، بل وأحاسيس، وصور، وشهوات، وغرائز، وأهواء⁽¹⁾

بالتأكيد، لدى الإغريق مجموعة كاملة من الكلمات للدلالة على مختلف الحركات أو الأفعال التي نسميها «جنسية». ولديهم تحت تصرفهم مفردات للإشارة إلى ممارسات محدّدة؛ كما أنه بحوزتهم كلمات أكثر غموضًا تعود بصورة عامة إلى ما نطلق عليه اسم «علاقة»، «اتصال»، «روابط» جنسية؛ فلدينا على هذه الصورة *sunousia, homilia, plesiasmos, mixis, ocheia*. غير أن الزمرة الإجمالية التي تنضوي ضمنها كل هذه الحركات، والأفعال، والممارسات يصعب كثيرًا الوصول إليها. فالإغريق يستعملون بكل طيب خاطر نعتًا له قيمة الاسم: *ta aphrodisia*⁽²⁾، ويترجمها اللاتين تقريبًا بـ *venerea*، «شؤون» أو «لذات غرامية»، «علاقات جنسية»، «أفعال الجسد»، «شهوات»، وها نحن نبذل من الجهد ما نستطيع كي نعطي مرادفًا مكافئًا باللغة الفرنسية. غير أنّ مجموعات الأفكار فيها تجعل الترجمة الدقيقة لهذه المفردة فائقة الصعوبة. فالفكرة لدينا حول «الجنسانية» لا تشمل فقط بكل بساطة ميدانًا أوسع آفاقًا؛ بل هي تشير إلى واقع من نمط مختلف؛ كما أن لها، في أخلاقنا ومعرفتنا، وظائف أخرى جدّ مختلفة. بالمقابل، فنحن من جانبنا، ليس تحت تصرّفنا

Abhandlungen der Akademie der E. LESKI, Die Zeugungslehre der Antike», (1) Wissenschaften und Literatur, XIX, Mayence, 1950, p. 1248.

Cf. K. J. DOVER, Classica) Greek Attitudes to Sexual Behaviour», Arethusa, (2) 6, n° 1, 1973, p. 59 ID., Greek Popular Morality, 1974, p. 205, et Homosexualité grecque, pp. 83 - 84.

فكرة أوليّة تقوم بتقسيم وتجميع مجموعة موازية لفكرة الـ aphrodisia. ولعلّ القارئ يغفر لي، إذا ما تركت، أكثر من مرّة، الكلمة اليونانية بصيغتها الأصلية.

أنا لا أدعي في هذا الفصل تقديم عرض كافٍ وافٍ، ولا ملخصاً شاملاً ومنظماً عن مختلف المذاهب الفلسفية أو الطبية، التي أمكن لها، من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد، أن تكون ذات صلة باللذة عموماً وباللذات الجنسية على وجه الخصوص. وعلى سبيل الافتتاح التمهيدي للأنماط الأربعة الرئيسية لقولبة السلوك الجنسي في الأسلوب كما هي معروضة في نظام الحماية بما يخصّ الجسم، والنظام الاقتصادي بما يخصّ الزواج، ونظام العشق بما يخصّ الغلمان، وأخيراً الفلسفة بخصوص الحقيقة، قصرتُ نيتي في الاكتفاء باستخلاص بعض السمات العامة التي أطّرت تلك الأنماط، بما هي مشتركة في مختلف التأملات حول الـ aphrodisia. وهنا يمكننا تماماً القبول بالمقولة الرائجة حول إغريق تلك الحقبة أنهم كانوا يتقبلون بسهولة أكبر بكثير من تقبل المسيحيين في العصر الوسيط أو الأوروبيين في الفترة الحديثة بعض السلوكيات الجنسية؛ كما يمكننا تماماً التسليم بأن الخطايا والانحرافات السلوكية في هذا الميدان كانت تثير شعوراً أقلّ بالعار وانعكاساً أضعف بالإدانة، حيث لم يكن هناك أية مؤسسية رعوية أو طبية - تدعي أنها تحدّد ما هو، ضمن السياق، ممنوع أو مسموح، ما هو طبعي أو غير طبعي؛ ويمكننا أيضاً التسليم بأن الإغريق كانوا يولون جميع تلك المسائل أهمية أقلّ بكثير ممّا هو الحال لدينا حالياً. لكن، تبقى هناك نقطة لا يمكن إنكارها، أسلمنا بصحة كل ما سبق أم تركناه في دائرة الافتراض، لقد اهتمّوا مع ذلك بهذا الأمر: وكان هناك مفكرون، ودعاة أخلاقيون، وفلاسفة، وأطباء يقدّرون بأن ما كانت قوانين المدينة تأمر به أو تنهى عنه، ما كان العرف العام يغضّ الطرف عنه أو يرفضه، لم يكن كافياً كي يُنظّم كما يجب السلوك الجنسي لكل إنسان يريد وقاية نفسه؛ وكانوا يعترفون بوجود مشكلة أخلاقية، في طريقة التعامل مع هذا النوع من اللذة.

ما أريد تحديده في هذه الصفحات القليلة، إنّما يمثل بالضبط الجوانب العامة التي من خلالها كان اهتمامهم بهذا الأمر، والصيغة العامة للاستفهام الأخلاقي الذي طرحوه بخصوص الـ aphrodisia. وفي سبيل هذه الغاية، سوف أستعين بنصوص شديدة الاختلاف بعضها عن بعض - لا سيما ما كان بشأن نصوص إكزيفون، وأفلاطون، وأرسطو؛ سوف أحاول، ليس إعادة بناء «السياق المذهبي» الذي قد يعطي لكل نصّ معناه الخاص وقيمه المتميزة، وإنما إبراز «حقل الأشكale» الذي

كان مشتركاً ما بين هذه النصوص، والذي جعل جميعها ممكناً. نحن إذن بصدد إظهار السمات العامة في تشكيل الأفروديزيات كميدان اهتمام أخلاقي. سوف أرسم ملامح أربع أفكار أولية غالباً ما نصادفها في التأمل بشأن الأخلاق الجنسية: فكرة الـ aphrodisia - الأفروديزيا⁽¹⁾، التي من خلالها يمكن الإمساك بما هو، في السلوك الجنسي، يُعتبر «جوهراً أخلاقياً»؛ وفكرة التعامل مع الـ chresis، التي تتيح لنا الإمساك بنمط الامتثال الذي يجب الخضوع له في ممارسة تلك اللذات كي تكون تلك الممارسة ذات قيمة أخلاقية؛ وفكرة الـ enkrateia، أي التحكم الذي يحدد الموقف الواجب اتخاذه حيال الذات كي يشكّل المرء نفسه كذات أخلاقية؛ وأخيراً فكرة «الاعتدال»، «الحكمة»، الـ sophrosune، التي ترسم الطابع المميز للذات الأخلاقية قيد الاكتمال. وهكذا قد يكون بإمكاننا الإحاطة بما يحدّد هيكلية التجربة الأخلاقية في اللذات الجنسية؛ أنطولوجيتها، وتقشّفها.

(1) رأيت، من جانبي، تعريب هذه الكلمة بلفظها، بدلاً من تكرار كتابتها بالأحرف الأجنبية، فقد يكون هذا هو الحل الأفضل (المترجم).

«أفروديزيا»

APHRODISIA

تقدّم الـ سودا «Souda» التعريف التالي الذي سوف يكرّره هيزيخيوس:
الـ «أفروديزيات» هي «مآثر»، «أفعال أفروديت»، - erga Aphrodites - . ودون شك فليس علينا أن نتوقع في مثل تلك المؤلفات كبير جهدٍ للتشدّد القويّ من أجل نحت مفاهيم دقيقة. غير أنه من الأمور الثابتة على مستوى الوقائع عدم تعبير الإغريق، في تفكيرهم النظري، أو في تأملاتهم العملية، عن كبير انشغالٍ بضرورة تحديد ما يفهمون بالضبط من كلمة الـ «أفرديزات»، - أتعلّق الأمر بتثبيت طبيعة الشيء المشار إليه، أم بتحديد مدى توسّع ميدانه، أم بوضع فهرس عناصره. في جميع الأحوال لا يوجد أي شيء مشابه لتلك الجداول من الأفعال الممكنة، التي سوف نقع عليها في شعائر التوبة في الاعتراف، في كتب إرشاد التوبة، أو في المؤلفات حول الأمراض النفسية؛ فما من جدول يمكن استخدامه لتحديد الشرعيّ، أو المسموح، أو الطبيعي، ولتوصيف الحركات الممنوعة. ما من شيء يشبه الانشغال بنبش الحضور الماكر لقدرة ذات حدود محيرة وأقنعة متعددة ومتخفية وراء مظهر بريء، لا يحمل أدنى ما يوحي بالتهديد خاصة وأنّ ذلك الانشغال يتميز جدًّا بمسألة الجسد أو الجنسية. وما من تصنيف ولا فكّ ألغاز. سوف يقتصر الأمر على التحديد بعناية للسن المناسب للزواج وإنجاب أطفال، وما هو الفصل المناسب لممارسة العلاقات الجنسية؛ لكن لن يقال أبدًا، كما هي الحال مع المرشد المسيحي، ما هي الحركة التي يجب القيام بها أو التي يجب الابتعاد عنها؟ ما هي المداعبات التمهيدية المسموحة؟ ما هي وضعية الجماع؟ وما هي الشروط الملزمة بعدم بتر الجماع قبل نهايته؟ وما هو سقراط يُشير على من هم غير متمالكين تمامًا لأنفسهم الابتعاد عن رؤية غلام جميل،

حتى لو قضت الضرورة بأن ينفي الشخص المعني نفسه لعام كامل⁽¹⁾؛ أمّا «فيدر» فيروي الصراع المرير للعاشق مع موضوع عشقه ولكن لا يقال في أيّ موضوع، كما سوف يكون الحال في الروحانية المسيحية، ما هي الاحتياجات التي يجب اتخاذها لمنع الشهوة من التسلل خلصة إلى الروح، أو لتعقبها ونبش آثارها المستترة. وهناك ما قد يكون أكثر غرابة: الأطباء الذين يقترحون، مع بعض التفاصيل، عناصر الجُمّة في الأفروديزيات وهي تكاد تكون خرساء بصدد الأشكال التي يمكن أن تتخذها الأفعال الجنسية بالذات؛ فهم يقولون أمورًا قليلة - باستثناء بعض الإشارات إلى الوضعية «الطبيعية» - بصدد ما يتلاءم أو ما يتناقض مع إرادة الطبيعة.

أهو الاحتشام؟ ربما؛ فإذا كان بالإمكان تمامًا أن ننسب إلى الإغريق تحررًا كبيرًا في التقاليد والعادات، فإنّ عرض الأفعال الجنسية المذكورة في المؤلفات المكتوبة - حتى في الأدب الجنسي - يبدو خاضعًا لتحفظ شديد إلى حدّ ما⁽²⁾؛ وهذا الأمر يختلف عن الحفلات المسرحية التي يحضرونها، أو للمنحوتات الأيقونية التي أمكن العثور عليها⁽³⁾. في جميع الأحوال، نشعر تمامًا بأنّ إكزنيفون، وأرسطو، وبلوتارك فيما بعد، لم يشعروا بالخروج عن الحياء، عند تناول العلاقات الجنسية مع الزوجة الشرعية، بإغداق النصائح البسيطة والتطبيقية كما فعل الكتاب المسيحيون فيما يخصّ اللذات الزوجية؛ فلم يكونوا جاهزين، كما الحال بالنسبة لمرشدي الضمير فيما بعد، لتنظيم ما يُطلب وما يُرفض، والمداعبات الأولى، وأشكال الاتصال، واللذات التي يشعر بها من يمارس العلاقة، والختام المناسب للاتصال.

ولكن، في مجال ما قد نستطيع إدراكه ونحن ننظر إلى الماضي تحت اسم «غصّ نظر»، أو «تحفظ»، هناك تفسير إيجابي. وذاك لأنّ الطريقة التي كان يُنظر بها إلى الأفروديزيات، ونوع الاستفهام الموجه إليها، كانت بوصلتها أبعد ما يكون عن البحث في طبيعتها العميقة، أو في صيغها القانونية، أو في قدرتها السريّة.

1 - فالأفروديزيات أفعال، حركات، ملاسمات، تحقّق شكلًا ما من أشكال اللذة. وحين يستذكر القديس أوغسطين في كتابه «اعترافات» صداقاته أيام الشباب، وشدة مشاعره الودية، ولذة أيام العيش معًا، والأحاديث المتبادلة، والاندفاعات الحارّة

(1) XENOPHON, *Mémorables*, I, 3, 13.

(2) K. J. DOVKH note une accentuation de cette réserve au cours de l'âge classique

Greek Popular Morality, pp. 206 - 207.

Cf. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 17 et sq. (3)

والضحكات، سوف يتساءل إن لم يكن كل ذلك سببه براءة ظاهرية مردّها إلى الجسد، وإلى ذلك «الدّبّق» الذي يربطنا به⁽¹⁾. وعندما يتساءل أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»⁽²⁾ ما هي بالضبط تلك التي تستحق تسمية «اللامعتدلة» فإنه يضع تعريفاً شديداً الحصرية؛ فلا ترتبط بـ«اللاعتماد»، بالـ«akolasia»، سوى لذّات الجسد؛ ومن بينها يجب استبعاد لذّات النظر، ولذّات السمع، ولذّات الشم. فلا يكون «غير معتدل» من «يشعر بلذّة» (chairein) بسبب الألوان، والحركات، والرسوم، ولا في المسرح أو سماع الموسيقى؛ ويمكن للمرء الانتشاء دون الخروج عن الاعتدال بسبب عيب الفواكه والورود، والبخور؛ وكما هو وارد في «أخلاق أوديم»⁽³⁾، فمن يستغرق استغراقاً شديداً بتأمل تمثال أو الاستماع إلى أغنية إلى درجة تجعله يفقد شهوة ممارسة الجنس أو الاستمتاع به، لا نستطيع أن نوبّخه بأنه خارج عن الاعتدال، وكذلك الأمر لمن ينجرف مع سحر حوريات البحر. إذ لا توجد لذّة يمكن وصفها بالـ«akolasia»، إلا حيث تشغل حاسة اللمس والاحتكاك: الاحتكاك عن طريق الفم، واللسان، والبلعوم (الخاص بمتعة الأكل والشرب). إن أرسطو سوف يلفت انتباهنا إلى أنّه من الظلم الظنّ بوجود لا اعتدال في بعض اللذّات الناشئة من سطح الجسد - كما هي اللذّات النبيلة التي يشعر بها الرياضي أثناء التدليك والحرارة. «وذلك لأنّ اللمس، عند اللامعتدل، لا ينتشر على الجسد بأكمله؛ وإنّما هو لا يمسّ إلّا بعض الأجزاء منه»⁽⁴⁾.

وسوف تكون تلك إحدى أهم السمات المميّزة للتجربة المسيحية بخصوص «اللحم»، ومن بعد ذلك تجربة «الجنسانية»، حيث على الشخص المعنيّ الاشتباه

(1) Saint Augustin, Confessions, IV, chap. 8, 9 et 10.

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 10, 1, 118 a - b (trad. R. - A. Gauthier et (2) J. - Y. Jolitt).

ID, Éthique à Eudème, III, 2, 8 - 9, 1 230 b. (3)

2, Psuuno - AHISTOTK, Problèmes, XXVIII أيضاً Éthique à Nicomaque, loc. cit. Cf. (4)

ولكن علينا في هذا السياق الإشارة إلى الأهمية المنسوبة للنظرة وللعينين، في نصوص إغريقية كثيرة، كأحد مولّدات الشهوة أو الحب؛ علماً بأنّ النظرة ليست غير معتدلة بحدّ ذاتها؛ وإنّما هي تشكل فتحة من خلالها يتم الوصول إلى النفس. انظر في هذا الصدد XENOPHON, Mémoires, 1, 3, 12 - 13. وأما القبلّة فكانت رغم الخطر الذي تحمله (انظر XENOPHON, المصدر السابق) ذات قيمة كبرى كلّذّة جسدية وتواصل روحي. وللحقّ والحقيقة، قد يكون بالإمكان القيام بدراسة كاملة تاريخية حول «corps de plaisir» وتحوّلاته.

غالبًا والتعرّف على مدى المظاهر الخارجية المعبرة عن مقدرة صمّاء، وملتوية، ومرهوبة الجانب ما يزيد من ضرورة فكّ خفاياها أو قدرتها على التخفي وراء صيغ أخرى غير صيغة الأفعال الجنسية. ومثل هذا الاشتباه غير وارد في تجربة الأفروديزيات. أجل، في التربية المعتدلة وممارسة الاعتدال، يُنصح المرء بأن يكون حذرًا من الأصوات، والصور، والعطور. لكن ليس هذا النصح مردّه أنّ التعلّق بها لن يكون سوى صيغة مقنّعة لشهوة جوهرها أنها جنسية؛ وإنما لأنّ في بعض أنواع الموسيقى ما يجعل النفس تتراخى وإن بعض المشاهد المسرحية قادرة على التأثير في النفس كما لو أنها شُمٌّ، ولأنّ ذلك العطر، أو تلك الصورة هما من طبيعة تسمح بإيقاظ «ذكرى الشيء المشتهى»⁽¹⁾. وعندما قد نندفع ضاحكين من الفلاسفة الذين يزعمون، بخصوص الغلمان، أنهم لا يحبون عندهم سوى الروح الجميلة، لن نشكّ بأنهم يشعرون بعواطف مشوّشة ربما هم أنفسهم غير واعين بها، بل إنهم بكل بساطة ينتظرون الخلوة ليدسّوا أيديهم من تحت ثياب المعشوق المرغوب⁽²⁾.

فما هي الصيغة والحقيقة في هذه الأفعال؟ يُقدّم التاريخ الطبيعي توصيفات عن هذا الأمر، على الأقلّ بما يخصّ الحيوانات؛ فالجماع، كما يلاحظ أرسطو، ليس هو ذاته عند الجميع ولا يتم بالطريقة ذاتها⁽³⁾. وفي الكتاب السادس من «تاريخ الحيوانات»، في القسم المخصّص تحديدًا للتدبيات، يقدّم وصفًا عن مختلف صيغ الجماع التي يمكن معاينتها؛ فهي متنوعة تبعًا لشكل الأعضاء الجنسية وتموضعها، والوضعية للطرفين، ومدة الفعل الجنسي؛ لكنّه يستعرض أيضًا أنماط السلوك التي تدلّ على حلول فصل أفعال الحب؛ فالخنازير تستعدّ للقتال⁽⁴⁾، والفيلة يشتد سعارها. حتى أنها قد تخرب منزل صاحبها أو الفحول التي تجمع إناثها راسمة من حولها دائرة كبيرة قبل أن تنقُص على غرمائها⁽⁵⁾. وأمّا بشأن بني البشر، إذا كان وصف

(1) بما يخصّ مخاطر الموسيقى، انظر أفلاطون، République, III, 398 e، (فقد ألح على أن منطقة ليديالهامونية مؤذية حتى للنساء، فما بالك بالرجال). وأمّا لمعرفة دور الروائح والصور المرئية في تحريك الذكريات، فيجب الرجوع إلى أرسطو، III Ethique à Nicomaque, 10, a.1118.

(2) سوف نجد لاحقًا تقاربًا في هذا النوع من العلاقة في كتاب. 53. les attribués à LUCIEN, Amours

ARISTOTE, Histoire des animaux, V, 2, 539 b. (3)

Ibid., VI, 18, 571 b. (4)

Ibid., VI, 18, 571b et 572 b. (5)

الأعضاء الجنسية ووظيفتها يمكن أن يرد بالتفصيل، فإن السلوكيات الجنسية، بتنوعاتها الممكنة، لا يرد بالتفصيل، بل بالكاد يرد ذكرها. دون أن يعني ذلك أن الطب، والفلسفة، والأخلاق عند الإغريق، بخصوص النشاط الجنسي للبشر، كانت تضرب طوقاً من الصمت المتشدد. فليس المقصود أنهم يتجنبون الكلام عن تلك الأفعال المتعلقة باللذة لكنهم حين يطرحون السؤال عنها، لا يتوجه سؤالهم نحو معرفة الشكل الذي تتخذه، وإنما يتوجه نحو النشاط الذي تبديه. يريدون معرفة أكثر دينامية تلك الأفعال.

وهذه الدينامية تحددها الحركة التي تربط الأفروديزيات فيما بينها، واللذة المترابطة معها، والشهوة المحركة لها. فالجاذبية التي تمارسها اللذة، وقوة الشهوة التي تدفع نحوها تشكّلان، مع الفعل الجنسي نفسه في سياق الأفروديزيات، وحدة متينة. وفيما بعد، إن إحدى أهم السمات الجوهرية في أخلاقيات الجسد وتصور الجنسانية قد تمثّلت في فكّ التماسك - على الأقل جزئياً - بين عناصر هذه المجموعة. وهذا التفكيك سوف يبيّن في جانب من خلال «حذف» اللذة (الانتقاص أخلاقياً من قيمتها بالدعوة في الرعوية المسيحية إلى عدم السعي إلى الشهوة كغاية للممارسة الجنسية؛ والانتقاص من قيمتها نظرياً من خلال القول إنّه من الصعوبة بمكان إيجاد موضع للذة ضمن مفهوم الجنسانية)؛ كما تمثّلت على حدّ سواء بطرح إشكالي لموضوع الشهوة، وهي إشكالية راحت شدّتها تزايد أكثر فأكثر (حيث سيُنظر إلى الشهوة على أنّها العلاقة الأصلية الدالة على الطبيعة الهابطة الخاصة بالمخلوق البشري). أمّا في تجربة الأفروديزيات وبالمقابل، فإنّ الفعل الجنسي، والشهوة، مترابطان ترابطاً قوياً بعضها مع بعض. وهذه الرابطة الوثيقة هي تحديداً ما يؤلّف إحدى أهم السمات الجوهرية في تلك الصيغة من النشاط. لقد شاعت الطبيعة (لأسباب سوف نراها على الفور) بأن يتم إنجاز الفعل الجنسي بترابط مع لذة؛ وهذه اللذة هي التي تولّد الـ *epithumia*، الشهوة، التي هي حركة توجهها الطبيعة نحو ما «يولّد اللذة»، وفق وظيفة قائمة على مبدأ يشير إليه أرسطو: الشهوة هي دائماً «اشتھاء الشيء المستحب» (*gar epithumia tou hedeos estin*)⁽¹⁾. للحقّ والحقيقة - وهذا ما يعود إليه أفلاطون غالباً - لا يمكن أن توجد شهوة دون حرمان، دون فقدان الشيء المشتهى وبالتالي دون امتزاجها مع نوع من الألم؛ ولكن الشهوة، كما يشرح في «فيليب» *Philebus*، لا

ARISTOTE, Parties des animaux, 660 b. (1)

يمكن إثارتها إلا من خلال استعراض، أو صورة، أو ذكرى عن الشيء الذي يحدث لذّة؛ ويخلص من ثم إلى النتيجة القائلة بأن الشهوة لا يمكن أن تكون إلا من النفس والنفس وحدها هي القادرة بالاستذكار على جعل الشيء المشتهى حاضراً وبالتالي على توليد الـ *epithumia*⁽¹⁾. وهكذا فإن ما يشكّل، ضمن سياق السلوك الجنسي عند الإغريق، موضوع التأمل الأخلاقي، ليس هو بالضبط الفعل الجنسي نفسه (المطروح في تشكيلاته المختلفة)، ولا حتى اللذّة، (المحسوبة تبعاً لمختلف الأشياء أو الممارسات التي يمكن أن تستشيرها)؛ وإنما هو الدينامية التي توحد الأمور الثلاثة جميعها بطريقة دائرية (الشهوة التي تدفع إلى الفعل الجنسي، الفعل الجنسي المرتبط باللذّة، واللذّة التي تولّد الشهوة). فالسؤال الأخلاقي المطروح ليس: أية شهوات؟ أية أفعال جنسية؟ أية لذّات؟ وإنما هو: بأية قوة يتم الاندفاع «بتأثير اللذّات والشهوات»؟ إن الأنطولوجيا التي تستند إليها هذه الأخلاق في مجال السلوك الجنسي، ليست، على الأقل بصيغتها العامة، أنطولوجيا الافتقار إلى الشهوة؛ وليست أنطولوجيا طبيعية تثبت معيارية الأفعال الجنسية؛ وإنما هي الأنطولوجيا التي تشدّ أواصر الأفعال الجنسية، واللذّات، والشهوات فيما بينها. وهذه الرابطة الدينامية هي التي تؤلف ما يمكن لنا أن نسميه بذرة التجربة الأخلاقية في الأفروديزيات⁽²⁾. يتم تحليل هذه الدينامية وفق متحوّلين كبيرين، أحدهما كمّي؛ ويتصل بدرجة النشاط كما يُترجم من خلال عدد الأفعال الجنسية وتواتر حدوثها. فما يميّز الرجال فيما بينهم، طبيّاً أو أخلاقياً، ليس بالضبط نوع المواضيع التي يجعلونها وجهة لهم ولا صيغة الممارسة الجنسية المفضّلة لديهم؛ بل قبل أي أمر آخر كثافة هذه الممارسة. فالتمييز يكون بين الأقل والأكثر: اعتدال أو إفراط منفلت. وعند رسم لوحة عن شخص ما من النادر جدّاً إعطاءه أفضلية

(1) PLATON, *Philèbe*, 44 e sq.

(2) يجب التنويه بتواتر التعبيرات التي تربط بقوة اللذّات والشهوات والتي تبيّن بأن رصيد أخلاق الأفروديزيات يتمثّل بالسيطرة على المجموع الدينامي المؤلف من الشهوة واللذّة مرتبطين بالفعل عند PLATON *Gorgias* 484 d, 491 d; *Banquet* 196 c; *Phèdre* 237 d; *République*, IX, 571 b Lois, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 IV, 430 e, 431 c et d; b; X, 8 886 b,

etc. Cf. également ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1 148 a. Fréquentes aussi sont les expressions qui évoquent le plaisir comme force qui persuade, entraîne, triomphe; ainsi chez XENOPHON, *Mémorables*, I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3, etc.

بسبب هذه الصيغة أو تلك للذة الجنسية⁽¹⁾؛ لكن، بالمقابل، من المهم دائماً لتوصيفه أخلاقياً، الإشارة إلى ما إذا كان، بممارسته الجنسية مع النساء أو الغلمان، قد عرف كي يبرهن عن اعتدال، كما هو الحال مع أجيزيلاس الذي ذهب به الاعتدال إلى حدّ رفض تقبيل الشاب الذي كان محباً له⁽²⁾، أو أنه قد استرسل كما هو الحال مع ألسيبياد أو مع أرسيزيلاس منجرافاً في شهوة اللذات التي يمكن الوصول إليها لدى الجنسين⁽³⁾. ويمكننا حول هذا الموضوع تقديم المقطع الشهير في الكتاب الأول من «القوانين»: حيث يعرض أفلاطون، حقاً، العلاقة «المنسجمة مع الطبيعة» والتي تربط بين الرجل والمرأة من أجل الإنجاب، والعلاقة «المخالفة للطبيعة» للذكر مع الذكر والأنثى مع الأنثى⁽⁴⁾. غير أن هذا التعارض، مهما كان التأكيد عليه من خلال مصطلح الطبيعة، يعود به أفلاطون، إلى التمييز الأعمق بين ضبط النفس وعدم ضبطها: فالممارسات المخالفة للطبيعة وللمبدأ التكاثر لا تُفسّر بأنّها تنتج عن طبيعة شاذة أو عن صيغة خاصة من صيغ الشهوة؛ إنها لا تعدو أن تكون من تداعيات الخروج عن الاعتدال: ف«الافتقار إلى الاعتدال في اللذة» (akrateia hedones) هو مصدرها⁽⁵⁾. وحين استعرض أفلاطون في «تيمييه» Timée الشبق وأنه لا يجوز أن يؤخذ على أنه بتأثير إرادة سيئة، إنما بسبب مرض في الجسم، وهذه العلة يجري وصفها كحالة مرضية كبرى ناتجة عن الإفراط: وذلك أنّ المنى، بدلاً من أن يبقى محفوظاً في النخاع وفي العظام داخل حصن متين، يفيض ويبدأ بالسيلان عبر الجسم بأكمله؛ والجسم يصبح كأنّما هو شجرة قدرة النمو فيها تجاوزت كل حدّ: وهكذا فإنّ الفرد، طيلة جانب كبير من حياته، يتملّكه جنون

(1) يمكن الإشارة، انسياقاً مع سرد قصة، إلى الولوج الخاص لرجل ما بالغلمان. وهذا ما حدث مع إكزينوفون في l'Anabase عندما تكلم عن شخص يُدعى Épisthénès (4 و VII). لكنه عند رسم اللوحة السلبية عن مينون Ménon (6 و II)، لا يأخذ عليه هذا الصنف من الولوج، وإنما يلومه على ممارسة هذه اللذات ممارسة سيئة، الحصول في سنّ يافعة على قيادة؛ أو عشقه لغلّام، وهو لم تنبت لحيته بعد.

XÉNOPHON, Agésilas, V. (2)

Sur Arcésilas, cf. DIOCÈNE Laërce, Vie des Philosophes, IV, 6. Plutarque notera (3) ainsi que Hypéride était porté aux aphrodisia, Vie de dix orateurs, 849 d.

PLATON, Lois, I, 636 c. (4)

(5) - سوف نجد بالطريقة نفسها عند DION DE PRUSE «ديون دو بروز» تفسير ظهور حب الغلمان بأنّه ناتج عن الإفراط في عدم الاعتدال (Discours, VII, 150)

بسبب «الإفراط في اللذات والآلام»⁽¹⁾. أما القول بأن الغرق تمامًا في اللذات الجنسية هو دائمًا يدخل في باب المغالاة، الزيادة، الإفراط، فهي فكرة نجدها في الكتاب الثالث من «الأخلاق إلى نيكوماخوس»؛ وبما يخص الشهوات الطبيعية المشتركة عند الجميع، فالأخطاء الوحيدة التي يمكن ارتكابها هي، كما يشرح أرسطو، ضمن نطاق الكمية: إنها ناجمة عن «الزيادة» (to pleion)؛ بينما الشهوة الطبيعية تقوم على مجرد إشباع الحاجة، «الشرب والأكل دون تمييز كل ما يقع تحت اليد إلى حدّ التخمّة، إنما يعني التجاوز كمّيًا (toi plethei) لما تقتضيه الطبيعة». وللحقيقة فإن أرسطو يفرد مكانًا أيضًا للذات الخاصة عند الأفراد؛ إذ يمكن ارتكاب أنواع مختلفة من الأخطاء، إمّا لأنّ الشخص المعني لا يحصل على لذته «حيث يجب»، أو أنّه يتصرّف «مثل عامة الناس»، وإمّا لأنّه لا يحصل عليها «كما يجب». وها هو أرسطو يضيف بأنّ «اللا معتدلين، بسبب جميع هذه الوسائل يقعون في الإفراط (hyperballousi)، إمّا لأنهم يحصلون على لذاتهم بإشباعها بأفعال لا تجوز، وإمّا، إذا كانت تلك الأفعال مسموحة، أنّهم يستمدّون منها لذة أكثر ممّا هي الحال لدى معظم الناس». وما يمثّل اللا اعتدال، إنما هو الإفراط في هذا المجال، «وهذا أمرٌ يستحقّ اللا معتدل أن يُلام عليه»⁽²⁾ يبدو تمامًا أنّ الخط الأول للتقسيم المرسوم افتراضيًا في ميدان السلوك الجنسي نتيجةً للتقويم الأخلاقي لا ينطلق ترسيمه من الفعل الجنسي، بما له من تنوعات ممكنة، وإنما ينطلق من مدى النشاط وتدرّجاته الكميّة.

كما أنّ ممارسة اللذات تستند إلى متحوّل آخر يمكن القول بأنه «دور» أو «تمحور». فكلمة aphrodisiazein يُشتق منها فعل aphrodisiazein؛ وهو مرتبط بالنشاط الجنسي عمومًا: وهكذا يدور الحديث عن اللحظة التي تصل فيها الحيوانات إلى سنّ القدرة على الـ aphrodisiazein⁽³⁾، بل يشير أيضًا إلى إنجاز فعل جنسي لا على التعيين: وهكذا يستحضر أتيستين عند إكزينوفون الرغبة التي يشعر بها أحيانًا كي

(1) Platon, Timée, 86 c – e.

(2) أرسطو، Éthique à Nicomaque, III, 11, 1 118 b. لكن لا غنى عن الإشارة إلى اهتمام أرسطو أكثر من مرّة بمسألة «اللذات المعية» التي يحاول بعضهم الوصول إليها (Éthique à Nicomaque, VII, 5, 148 b X, 3, 1 173 b) حول مسألة الشهوة، وموضوعها الطبيعي، وتنوّعاتها، انظر.

PLATON, République, IV, 437 d – c.

ARISTOTE, Histoire des animaux, VIII, 1, 581 a. PLATON dans la République, (3) IV, 426 a – b, يتكلم عن المرضى الذين بدلاً من التقيّد بحمية يستمرون في الأكل والشرب، و aphrodisiazeing.

aphrodisiazein⁽¹⁾. غير أن الفعل يمكن استخدامه أيضًا بقيمته الإيجابية؛ في هذه الحالة، يكون متعلقًا بصورة خاصة بالدور الذي يوصف بأنه «ذكوري» في الرابطة الجنسية، وبالوظيفة «الإيجابية» التي تقوم على الإيلاج. والعكس بالعكس، فيمكن استخدامه بصيغته السلبية؛ ويشير حينذاك إلى الدور الآخر في الارتباط الجنسي: الدور «السليبي» للشريك - الشيء. هذا الدور، هو تحديدًا الدور الذي خصّت الطبيعة به المرأة. ويتحدث أرسطو عن السنّ الذي يجعل الفتيات قادرات على aphrodisiasthenai⁽²⁾؛ وهو الدور الذي يمكن فرضه بالإكراه العنيف على من يجد نفسه قد تدنّى بحيث هو موضوع لذّة شخص آخر⁽³⁾؛ مثلما هو الدور الذي يتقبّله الغلام أو الرجل حين يسمح لشريكه بالإيلاج فيه - ومؤلف «مشاكل» يتساءل بهذا الصدد عن السبب الذي يجعل بعض الرجال يشعرون باللذّة في aphrodisiazeisthai⁽⁴⁾. ولا نجاناب الصواب دون شك إذا قلنا بأن القاموس الإغريقي ليس فيه اسمٌ يشمل في فكرة مشتركة كل ما هو نوعي في الجنسية الذكورية وفي الجنسية الأنثوية⁽⁵⁾. لكن علينا الانتباه إلى أنهم كانوا يميّزون، في مجال ممارسة اللذات الجنسية، تمييزًا واضحًا بين دورين وقطين، وفق ما هو موضع تمييز أيضًا في وظيفة التكاثر؛ إنهما قيمتان حسب الوضعية - وضعية الفاعل ووضعية المفعول به، وضعية القائم بالفعل ووضعية من يقع عليه الفعل: وهو ما يعبر عنه أرسطو كما يلي «الأنثى وفق صفتها الأنثوية هي عنصر سلبى والذكر وفق صفته الذكورية هو عنصر إيجابى⁽⁶⁾». وبينما يُنظر إلى تجربة «اللحم» على أنها تجربة مشتركة بين الرجال والنساء، فهي تتخذ عندهن شكلًا غير الشكل عندهم، إذ أن «الجنسانية» سوف تتّصف بانقسام كبير بين جنسانية ذكورية وجنسانية أنثوية، حيث أن aphrodisia يتناولها التفكير كنشاط يستدعي وجود طرفين، لكل منهما دوره ووظيفته؛ الطرف الذي يمارس النشاط والطرف الذي يمارس عليه النشاط.

من وجهة النظر هذه، وضمن هذه الأخلاق (التي يجب أن نتذكّر دائمًا بأنّها

Xénophon, Banquet, IV, 38. PSEUDO - ARISTOTE, Sur la stérilité, V, 636 b. (1)

ARISTOTE, Histoire des animaux, IX, 5, 637 a; VII, I, 581 b. (2)

XENOI'HON, Hiéron, III, 4. (3)

Pseudo - Aristote, Problèmes, IV, 26. (4)

P. MANULI, «Fisiologia e patologia del femminile negli scritti (5)

hippocratic», Hippocratica, 1980, pp. 393 sq.

ARISTOTE, De la génération des animaux, I, 21, 729 b. (6)

أخلاق للرجل، أوجدها الرجال ومن أجل الرجال)، يمكننا القول بأن خط الفصل يمرّ بصورة رئيسية بين الرجال والنساء، والسبب تحديداً التمييز القويّ جداً بين عالم الرجال وعالم النساء في الكثير من المجتمعات القديمة. لكنّه خطّ يمرّ بالأحرى أيضاً، بصورة عامة، بين ما يمكن أن نطلق عليه صفة «الفاعلين الإيجابيين» على مسرح اللذات، و«الفاعلين السلبيين»؛ فمن طرف هناك من يقومون بالنشاط الجنسيّ (الذي يتوجّب عليهم ممارسته بصورة محسوبة وعند الطلب)؛ ومن الطرف الآخر، هناك الشركاء - المواضيع، الأشخاص الثانويّون الذين يقع عليهم ذلك النشاط. فالأوائل، وهذا مفروغٌ منه، هم الرجال، إنما بمزيد من الوضوح، هم الرجال البالغون والأحرار؛ والآخرون، بطبيعة الحال، تنخرط ضمنهم النساء، لكنهن لا يتمثلن إلا كأحد عناصر مجموعة أوسع مدى يتمّ الرجوع إليها أحياناً للإشارة إلى مواضيع اللذة الممكنة: «النساء، الغلمان، العبيد». وفي النصّ المعروف بأنه قَسَم أبقرات، يتعهّد الطبيب بالامتناع، عن *erga aphrodisia*، في أيّما بيت يدخله ومع أيّ شخصٍ سواء كان امرأة، أو رجلاً حرّاً، أو عبداً⁽¹⁾. وأن يحافظ المرء على دوره كرجل أو أن يتخلّى عنه، أن يكون فاعلاً في النشاط الجنسيّ أو مفعولاً به، أن ينتقل إلى صفّ من يقع عليهم الفعل، علماً بأنه رجل، أو البقاء في صفّ القائمين بالفعل، ذلك هو بالفعل المتحوّل الثاني الكبير، بالإضافة إلى جانب المتحوّل الآخر «لكمية الأنشطة»، والذي يعطي أهمية للتقييم المعنوي؛ فالإفراط والسلبية هما، بخصوص رجل ما، الصيغتان الكبيرتان لممارسة الأفروديزيات بصورة لا أخلاقية.

2 - إذا كان على النشاط الجنسيّ أن يكون التمييز والتقويم فيه أخلاقياً على هذه الصورة، فلا يعود السبب إلى أنّ الفعل الجنسيّ بحدّ ذاته شرٌّ؛ ولا أنه يحمل في داخله السقوط الأول. وحتى عندما يتمّ إرجاع الصيغة الحالية للعلاقة الجنسية، كما هو وارد لدى أرسطوفان في «المأدبة»، إلى مأساة مرتبطة بالأصول - استكبار البشر وعقاب الآلهة -، فلا الفعل الجنسيّ ولا اللذة يُعبّران بالتالي على أنّهما أمرٌ سيءٌ؛ بل هما، على العكس، يتوجّهان نحو ترميم وتجديد ما كان أكثر الأمور كماً لا لدى بني البشر⁽²⁾. بصفةٍ عامة، يُعتبر النشاط الجنسيّ طبيعياً (طبيعياً ولا غنى عنه) ما دام الأحياء عن

HIPPOCRATE, Le Serment, in OEuvres, éd. Loeb, I, p. 300. (1)

PIA l'ON, Banquet, 189 d - 193 d (2)
الجنسيّ. cf. Politique, 271 a - 272 b.

طريقه يستطيعون التكاثر، وما دام يوقّر للنوع في مجموعته التملّص من الموت⁽¹⁾، وأنّ المدن، والعائلات، والأسماء البارزة، والعبادات، يصبح بإمكانها الاستمرار إلى ما هو أبعد مدى من الأفراد الذين هم رهن الزوال، ألا وإنّ أفلاطون يعتبر الشهوات التي تدفع إلى الأفروديزيات⁽²⁾ أنّها الطبيعية والضرورية أكثر من كلّ ما سواها؛ واللذات التي توفرها لنا مصدرها، حسب أرسطو، أمورٌ ضرورية ذات أهمية للجسم وحياة الجسم بصورة عامة⁽³⁾. وذلك لأنّ النشاط الجنسيّ الراسخ في الطبيعة رسوخاً طبيعياً، عميقاً جدّاً لا يمكن لأحدٍ - هذا ما سوف يشير إليه ريفوس الإيفيزي - أن يعتبره نشاطاً سيئاً⁽⁴⁾. وبالتالي، لا بدّ من أن تكون التجربة الأخلاقية في الأفروديزيات مختلفة اختلافاً جذرياً عما سوف تكون عليه التجربة الأخلاقية حول خطيئة اللحم.

لكن مهما كانت طبيعية أو ضرورية، فلا يقلّل ذلك من كونها تحمل همّاً أخلاقياً؛ فهي تستدعي تحديد ما يمكن أن يثبت إلى أي مدى وضمن أيّ قياس تكون ممارستها مناسبة. لكن، حتى وإن كانت على صلة بالخير والشرّ، فهذا لا يكون على حساب صفتها الطبيعية، ولا يمكن تفسيره بأنّ تلك الصفة الطبيعية قد تشوّهت؛ وإنما يعود تحديداً إلى طريقة تنظيم الطبيعة لها. فهناك في حقيقة الأمر سمتان تشيران إلى اللذة المرتبطة بها. أولاً طابعها المتدنّي: فدون أن ننسى اعتبار أريستيب ومدرسة سيرين الفلسفية أن «اللذات لا اختلاف فيما بينها»⁽⁵⁾، كان ما يطبع اللذة الجنسية عموماً ليس القول بأنّها تحمل الشرّ في طبيّاتها، بل أنّها أنطولوجياً وكميّاً متدنية: لأنّها مشتركة بين الحيوانات والبشر (دون أن تشكّل تميّزاً نوعياً للبشر)؛ لأنّها ممتزجة بالحرمان والعذاب (وبذلك تتعارض مع اللذات التي قد توفرها حاسة النظر أو السمع)؛ لأنّها مرتبطة بالجسد وحاجاته ولأنّها موظّفة لإعادة التكوين العضوي إلى حالته السابقة قبل الحاجة تلك⁽⁶⁾. لكن هذه اللذة، المشروطة، والملحقة، والمتدنية، هي من طرف آخر لذّة ذات حيويّة قصوى؛ وكما يشرح أفلاطون في بداية «القوانين»، إذا كانت الطبيعة قد

415 a - b. Aristote, De la génération des animaux, II, 1, 731 b; cf. De l'ame, II, 4, (1)

PLATON, République, VIII, 559 c. (2)

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 2, 1 147 b (3)

RUFUS D'ÉPHESE, Oeuvres, éd. Daremberg, p. 318. (4)

DIOCENE LAERCE, Vie des Philosophes, II, 8. (5)

(6) بصدد الاشتراك مع الحيوانات بهذه اللذة، انظر XENOPHON, VII, Hiéron, بصدد امتزاجها بالحرمان والعذاب، انظر، أفلاطون, République XI, 583 b, وPhilèbe, 44, بصدد إعادة الجسم إلى حالته السابقة، أفلاطون, Timée 64d, - 65a, وأرسطو Ethique à Nicomaque, VII, 4, 1 147b

فعلت فعلها بحيث ينحذب الرجال والنساء بعضهم إلى بعض، فما ذاك إلا كي يكون التكاثر ممكنًا وكي يتأمن بقاء النوع البشري⁽¹⁾. ألا فإن هذا المقصد جوهري جدًا ومن الأهمية بمكان أن يكون للبشر نسل، وأن تكون الطبيعة قد وضعت في فعل التكاثر لذة كبيرة إلى أقصى حد، وتماثًا كما أن ضرورة الأكل لتوفير بقاء الأفراد تذكر بالحيوانات واللذة الطبيعية المرتبطة بالطعام والشراب، كذلك فإن ضرورة الإنجاب في أن يترك المرء ذرية من بعده يجري التذكير بها عن طريق الشهوة واللذة المرتبطتين بتلاقح الجنسين. وهكذا يستعرض كتاب «القوانين» وجود تلك الشهوات الكبرى الأساسية الثلاث، ألا وهي الأكل، والشرب، والتكاثر: وثلاثها شديدة القوة، قاهرة، متوقّدة، لكن الثالثة منها على وجه الخصوص، «رغم أنها الأخيرة في الظهور»، فهي «الأكثر حيوية في عواطفنا الغرامية»⁽²⁾. وها هو سقراط يسأل من يحاوره في «الجمهورية» إن كان يعرف «لذة أعظم وأكثر حيوية من لذة الحب»⁽³⁾.

وتحديدًا فإن هذه الحيوية الطبيعية في اللذة وجاذبيتها للشهوة هي ما يجعل النشاط الجنسي يفيض عن حدوده التي وضعتها له الطبيعة حين جعلت من لذة الأفراديزات لذة دنيا، خاضعة، مشروطة. إذ بسبب هذه الحيوية يتولد الدافع لقلب التسلسل رأسًا على عقب، ووضع الشهوات وإشباعها في المرتبة الأولى، وإعطائها سلطة مطلقة على النفس. وبسببها أيضًا، يندفع المرء بعيدًا في إشباع الحاجات مستمرًا في السعي إلى اللذة حتى بعد ارتواء الجسد وعودته إلى حالته الطبيعية. إنها وجهة تميل به نحو التمرّد والانتفاض، وهنا يكون منبع «جدول الإحصاء» الافتراضي للشهوة الجنسية؛ وهي وجهة تميل بنا إلى التجاوز، إلى الإفراط، وهنا يكون منبع «الاتسام بالغلو»⁽⁴⁾. لقد وضعت الطبيعة في الكائن البشري هذه القوة الضرورية والمرهوبة، الجاهزة دائمًا لتفيض إلى ما هو أبعد من القصد الذي حدّد لها. ونرى لماذا، ضمن هذه الشروط، أصبح المطلوب في النشاط الجنسي وضع تمييز أخلاقي رأينا أنه دينامي

PLATON, Lois, 1, 636 c. (1)

Ibid., VI, 783 a – b. (2)

PLATON, République, III, 403 a. (3)

Sur l'hyperbole (huperbolē, huperballein) des plaisirs, voir, par exemple, (4)
PLATON, République, 402 e; Timée, 86 b ARISTOTE, Ethique à Nicomaque,
III, 11, 1 118 b; VII, 4, 1 148 a; VII, 7, 1 150 a; VII, 7, 1 150 b. Sur la révolte
(epanastasis,
stasiazein), PLATON, République, IV, 442 d; IV, 444 b; IX, 586 e; Phèdre, 237 d.

أكثر بكثير ممّا هو مرتبط بصيغته الشكلية. وإذا توجّب، كما يقول أفلاطون، أن نفرض عليه المكابح الثلاثة - الخوف، والقانون، والخطاب الصحيح⁽¹⁾، إذا توجّب، حسب أرسطو، أن تكون ملكة الاشتهااء خاضعة للعقل كخضوع الطفل لمعلّمه⁽²⁾، وإذا كان أريستيب شخصياً يريد، دون التوقف عن «استخدام» اللذات، ألاّ يستسلم المرء وينجرّف مع تيارها⁽³⁾، فلا يعود السبب إلى أنّ النشاط الجنسيّ يمكن أن يكون شراً، لا ولا إلى أنه قد يجازف بالانحراف عن جادة أنموذج قانوني، بل السبب مرده أنه يستند إلى قوة، إلى Energeia - طاقة - تندفع من تلقاء ذاتها إلى الإفراط. في العقيدة المسيحية حول الجسد، تعود القوة المفرطة في اللذة في مبدئها إلى الهبطة والخطيئة التي دفعت منذ ذلك الحين الطبيعة البشرية. أمّا في الفكر الإغريقي الكلاسيكي، فهذه القوة بطبيعتها مبنية افتراضياً على الإفراط، وهنا يصبح السؤال الأخلاقي معرفة كيفية مجابهة هذه القوة، كيفية التحكم فيها وتوفير استعمالها باعتدال.

وهكذا فالنظر إلى النشاط الجنسيّ على أنه ينضوي تحت أصناف من لعبة قوى أنشأتها الطبيعة، لكنّها يمكن التلاعب بها واستغلالها، يجعله قريباً من الأكل والمشاكل الأخلاقية التي يمكن أن يطرحها. وإنّ هذا التداعي بين أخلاق الجنس وأخلاق تناول الطعام هو أمرٌ ثابت وراسخ في الحضارة القديمة. ويمكن لنا العثور على أمثلة. وها هو إكزنيوفون، في الكتاب الأول من «مآثر Memorabiliu»، حين أراد أن يبرهن كم كان سقراط، بأقواله وأفعاله، مفيداً لمريديه، يعرض تعاليم معلّمه وسلوكه بخصوص «الشرب، والأكل، ولذات الحب»⁽⁴⁾. والمتحاورون في كتاب «الجمهورية»، حين يعالجون تربية الحرّاس، يتفقون على أنّ الاعتدال، الـ sophrosune، تتطلب التحكم الثلاثي بلذات الخمر، والحب، والمائدة (potoi, aphrodisia, edodai)⁽⁵⁾. وكذلك أرسطو: في «الأخلاق إلى نيكوماخوس»، يقدّم ثلاثة نماذج عن «اللذات المشتركة»، وهي نماذج الطعام، والشراب، وبما يتعلّق بالشباب والرجال، في عنفوان العمر، «شهوات الفراش»⁽⁶⁾؛ ويرى في هذه الأشكال الثلاثة للذة خطراً يوحد بينها بنمط واحد،

PLATON, Lois, VI, 783 a. (1)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 12, 1 119 b. (2)

DIOCÈNE Laérce, Vie des Philosophes, VI, 8. (3)

XÉNOP'HON, Mémoires, I, 3, 15. (4)

PLATON, République, III, 389 d - e; cf. aussi IX, 580 e. (5)

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, III, 11, 1, 1 118 b. (6)

ألا وهو نمط الإفراط الذي يشتط نحو ما هو أبعد من الحاجة؛ بل ويجد لهذه الأشكال مبدأً فيزيولوجيًا مشتركًا حيث أنه يرى فيها جميعًا لذات احتكاك وملاسة (فالأكل والشرب لا يحدثان حسب رأيه اللذة الخاصة بهما إلا عند الاحتكاك باللسان ولاسيما بالبلعوم)⁽¹⁾. وها هو الطبيب إيريكيسيماك، حين يأتي دوره ليتكلم في «المأدبة»، يطالب في مجال اختصاصه بالقدرة على تقديم إرشادات حول طريقة الاستمتاع بلذات المائدة والفراش؛ فالأطباء، حسب رأيه، هم من يجب أن يقولوا، كيف يكون الاستمتاع بأطياب المائدة دون أن يوصل ذلك الاستمتاع إلى الوقوع في المرض؛ كما يجب عليهم أيضًا، تعليم من يمارسون الحب الجسدي - الـ«Pandemien» - كيف يمكنهم الحصول على متعتهم دون أن ينتج عن هذا الأمر أي انحراف⁽²⁾.

مما لا شك فيه أنه من المشوق متابعة التاريخ الطويل للعلاقات بين نظامي التغذية والجنس، ليس فقط من خلال العقائد، بل وأيضًا من خلال الشعائر الدينية، أو من خلال قواعد الحماية الضحية؛ هنا يتوجب علينا محاولة رؤية الكيفية التي أمكن بها، على مدى فترة مديدة، حدوث فك الارتباط بين لعبة الإرشادات الغذائية ولعبة الأخلاق الجنسية، وتطور أهميتهما معًا (مع الوقوف عند اللحظة المتأخرة زمنيًا دون شك حين أصبحت مشكلة السلوك الجنسي موضع انشغال أكبر مما عليه في سلوكيات التغذية) والتخالف التدريجي في الهيكلية الخاصة لكل منها (حين أصبحت الشهوة الجنسية موضع مساءلة بمفردات غير تلك المستعملة في التعبير عن شهية الطعام). في جميع الأحوال، يبدو تمامًا في التفكير عند الإغريق إبان الحقبة الكلاسيكية بأن طرح الأسئلة أخلاقيًا حول الطعام، والشراب، والنشاط الجنسي، قد جرى بصورة متشابهة. فالمأكولات، والخمور، والعلاقات مع النساء والغلمان تؤلف مادة أخلاقية متماثلة؛ فهي تحرك قوى طبيعية إنما فيها ميل دائم للإفراط والخروج عن الحد الطبيعي: فكيف يمكن وكيف يجب «استعمال» (Chresthai) هذه الدينامية الماثلة في اللذات، والشهوات، والأفعال؟ هذا سؤال يتعلّق بحسن الاستعمال. وكما يقول أرسطو: «جميع الناس، إلى حدّ ما، يستمدّون اللذة من المائدة، والخمر، والحب؛ لكنهم جميعًا لا يفعلون ذلك كما ينبغي» (ouch hos dei)⁽³⁾.

Ibid., III, 10, 9, 1 118 a. (1)

PLATON, Banquet, 187 e. (2)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 14, 7, 1 154 a. (3)

كريزيس

CHRESIS

كيف يحصل المرء على لذته «كما يجب»؟ وإلى أي مبدأ يرجع كي يُلطف، يحدّد، ينظّم، هذا النشاط؟ ما نمط المصادقية المعترف بها لتلك المبادئ، بحيث يلتزم المرء بالخضوع لها؟ أو، بتعبير أخرى، ما هي صيغة الخضوع المستحقة في هذا الطرح الإشكالي أخلاقياً للسلوك الجنسي؟

لقد توجّه التأمل الأخلاقي حول الأفروديزيات إلى إنشاء مدوّنة منظّمة لتثبيت الصيغة القانونية للأفعال الجنسية، وليرسم حدود الممنوعات ويوزّع الممارسات بين طرفي خط الفصل، أقلّ بكثير من توجّهه نحو بلورة شروط وأشكال «استعمال» معيّن: ألا وهو الأسلوب، وهو ما كان الإغريق يسمّونه *chresis aphrodision*، استعمال اللذات، والتعبير الرائج *chresis aphrodision* مرتبط، بصورة عامة، بالنشاط الجنسي (وهكذا سوف يدور الكلام حول أوقات السنة أو العمر التي يستحسن أثناءها *chresthai aphrodisiois*)⁽¹⁾. غير أن هذا المصطلح يرتبط أيضاً بالطريقة التي يزاوّل بها شخصٌ ما نشاطه الجنسي، طريقة تصرفه في هذا المجال، والنظام الذي يسمح به لنفسه أو يفرضه عليها، والشروط التي تواكب قيامه بالأفعال الجنسية، والجزء الذي يخصصه لها في حياته⁽²⁾ فالسؤال لا يدور حول ما هو مسموح أو ممنوع فيما يخص الشهوات التي يشعر المرء بها أو الأفعال التي يقوم بها، وإنما يدور حول الحذر، التأمل، الحساب بما يخص الطريقة التي بها يوزّع المرء أفعاله

(1) Aristote, Histoire des animaux, VII, 1, 581 b; De la génération des animaux, II, 7, 747 a.

(2) أفلاطون، (République, V, 451 c) يتكلّم عمّا يجب أن يكون عليه الامتلاك «الصحيح والعملية» (*ktesis te kai chreia*)؛ للنساء والأطفال أي مجموع العلاقات وأشكال العلاقات التي يمكن إقامة معهم. ويُشير بوليب إلى *chreia aphrodision* التي تترف الثياب والطعام تميّز عادات الملوك الوارثين وتُحرّض على الاستياء والثورة (Histoires, VI, 7)

ويمسك بزمامها ومما لا جدال فيه، إذا كان التعامل مع اللذات يقتضي احترام قوانين وعادات البلد، وعدم توجيه إهانة إلى الآلهة، والالتزام بما تفرضه مشيئة الطبيعة، فالقوانين الأخلاقية التي يخضع المرء لها بعيدة كل البعد عما يمكن أن يشكل خضوعاً لكود محدد بدقة⁽¹⁾. والمقصود أكثر فأكثر أننا حيال ترتيب متنوع، في سياقه يجب مراعاة عناصر مختلفة؛ أحدها هو عامل الحاجة وما جعلت منه الطبيعة أمراً ضرورياً، والعامل الآخر هو عامل اللحظة المناسبة، زمنياً وظرفياً، أما العامل الثالث فهو المتعلق بموقع الفرد المعني ووضعه الشخصي. فالـ *chresis* يجب عقد العزم عليها بمراعاة هذه الاعتبارات المختلفة. ويمكننا التعرف في التأمل حول التعامل مع اللذات على الشاغل المهم باستراتيجية مثلثة الأركان: استراتيجية الحاجة، استراتيجية الفرصة السانحة، استراتيجية المكانة.

1 - استراتيجية الحاجة: نعلم الحركة الفاضحة عند ديوجين Diogene: حين كان يفرّج ذاتياً، عندما تضغط عليه الحاجة الجنسية، وسط الساحة العامة⁽²⁾. ومثل الكثير من الاستفزازات الكلية يقوم هذا الاستفزاز على تفاهم مضاعف. فالاستفزاز في واقع الأمر يشير إلى الطابع العلني لهذا الأمر - وهذا ما كان في بلاد الإغريق على عكس كل الممارسات؛ فهم يقدمون عن طيب خاطر تفسيراً لعدم ممارسة الحب إلا في الليل، مفاده ضرورة الاستتار عن النظرات؛ وباتخاذ الاحتياطات كي لا يسمح المرء بأن يشاهد في مثل هذا الصنف من العلاقات، نلاحظ إشارة إلى أن ممارسة الأفروديزيات لم تكن أمراً يشرف ما في الإنسان من نبل وسمو. تحديداً، وخلافاً لهذه القاعدة حول اللاعلنية كان ديوجين يوجّه انتقاده «الحركي»؛ ويروي ديوجين لايرسي فعلياً أنه كان معتاداً على «أن يفعل كل شيء أمام الناس، وجبات الطعام والحب» وأن تفكيره يعمل كما يلي: «إذا لم يكن في الطعام ضرر، فليس في الطعام على ملام من الناس ضرر⁽³⁾». ويبيجّد هذا التقارب مع الطعام، كانت حركة ديوجين تحمل أيضاً دلالة أخرى؛ فالتعامل مع الأفروديزيات، والذي لا يمكن أن يكون مخجلاً نظراً لأنه أمر طبيعي، لا يعدو وأن يكون، دون زيادة أو نقصان، إشباعاً لحاجة، وتاماً مثلما

(1) يُحدّد أرسطو في La Rhétorique d'ARISTOTE (I, 9) الاعتدال بأنه ما يجعلنا نتصرّف، بما يخصّ لذات الجسد، «كما يشاء الـ *nomos* - التاموس -» وحول مفهوم *nomos* انظر J. DE

Romilly, L'Idée de loi dans la pensée grecque.

Diogène Laërce, Vie des Philosophes, VI, 2, 46. Voir aussi DION DE PRUSE, (2)

Discours, VI, 17 - 20, et Galien. Des lieux affectés, VI, 5.

Diogène Laërce, Vie des Philosophes, VI, 2, 69. (3)

كان هذا الكلبيّ يفتش عن الطعام الذي يستطيع بكل بساطة إشباع معدته (يقال إنه جرّب أكل اللحم النيء)، كان يجد في العادة السرية - العلنية أقصر طريق مباشر لتهدئة شهوته، بل وكان يتحسّر لعدم توافر إمكانية مثل هذا الإشباع البسيط للجوع والعطش: «ليت السماء جعلت تدليك البطن كافيًا لإسكات الجوع».

ولم يكن ديوجين بذلك يفعل أي شيء آخر سوى أنه يمضي إلى نهاية الشوط مع أحد تعاليم الـ chresis aphrodision. فهو يقلّص إلى الحد الأدنى السلوك الذي سبق أن عرضه أنيسيتين في «مأدبة» إكزينوفون: «متى ما دعنتي، هكذا كان يقول، أيّما شهوة غرامية، أكتفي بأول امرأة في طريقي والنساء اللواتي أتعامل معهن يغدقن عليّ المداعبات، لأنّه ما من أحدٍ غيري يقبل الاقتراب منهن. وجميع تلك اللذات تبدو لعينيّ مثيرة جدًا إلى الحدّ الذي لا أستطيع معه تمّنيّ ما هو أكثر إثارة؛ بل أودّ بالأحرى لو أنها أقل إثارة، لأنّ بعضها يتجاوز حدود ما هو مفيد⁽¹⁾». وهذا النظام عند أنيسيتين ليس بعيدًا من حيث المبدأ حتى وإن كانت التداعيات العملية مختلفة جدًا عن عددٍ من التعاليم أو النماذج التي كان سقراط، حسب إكزينوفون، يقدّمها إلى تلميذه. فهو إذا كان يشير على من كانوا غير مسلّحين التسليح الكافي لصدّ لذات الحب تلك بأن يفروا من النظر إلى الغلمان الجميلين، بل وحتى إلى القبول بالنفي إلى مكان بعيد إذا قضت الحاجة، لم يكن يأمر، مهما كان الأمر، بالتعقّف الكلبيّ، والقطعي، وغير المشروط؛ لأنّ «النفس» - على الأقل هكذا كان إكزينوفون يعرض الدرس السقراطي - «لا تستحسن تلك اللذات إلّا عندما تكون الحاجة الجسدية إليها ملحة ويمكن إشباعها دون ضرر⁽²⁾».

لكن في هذا التعامل المنظم وفق الحاجة مع الأفروديزيات، ليس المقصود إلغاء اللذة؛ بل المقصود على العكس الحفاظ عليها وأن يكون هذا الحفاظ وفق الحاجة المولّدة للشهوة؛ ومن المعلوم تمامًا بأنّ اللذة تتلاشى إذا لم تحقق إشباع حيوية الشهوة: «إن أصدقائي»، هكذا تقول الفضيلة في خطاب بروديكوس الذي ينقله سقراط، «يستمتعون بلذة الأكل والشرب (hedeia...apolausis) ودون تكليف أنفسهم أيّ عناء (apragmon): لأنّهم يتوقعون أن تجعلهم يشتهونها⁽³⁾». وفي نقاشه أو تلميذه، يشير سقراط إلى أنّ «الجوع، والعطش، والشهوة الغرامية (aphrodision)

Xénophon, Banquet, IV,38 (1)

Mémorables, I,3,14 Xénophon, (2)

Ibid., II, 1, 33. (3)

(epithumia)، في الأماسي هي الأسباب الوحيدة للحصول على اللذة في الأكل، والشرب، وممارسة الحب، والاستراحة والنوم، بعد أن نكون قد انتظرنا وتحملنا هذه الحاجات إلى أن أصبح إشباعها أفضل ما يمكن (hos eni hedista) ⁽¹⁾. لكن إذا كان الواجب يقتضي، عن طريق الشهوة، تدعيم الإحساس باللذة، فلا يجوز، بالمقابل، زيادة الشهوات بالاستعانة بلذات غير موجودة في الطبيعة: فالتعب، كما يقال أيضًا في خطاب بروديكوس، وليس الفراغ المتواصل هو ما يُفترض بأنه يخلق الرغبة بالنوم؛ وإذا كان بالإمكان إشباع الرغبات الجنسية عند ظهورها، فلا يجوز خلق رغبات تتجاوز ما هو أبعد من الحاجات. فالحاجة يجب أن تكون بمنزلة مبدأ المشرف الأعلى في هذه الاستراتيجية التي نرى تمامًا بأنها لا يمكنها أبدًا أن تتخذ شكل قوينة دقيقة أو شكل قانون صالح للتطبيق على الجميع بالطريقة نفسها في جميع الظروف. إن استراتيجية الحاجة تسمح بإيجاد توازن في دينامية اللذة والشهوة: فهي تمنع تلك الدينامية من «الجموح» والوقوع في الإفراط وذلك بوضع حدٍّ داخلي قائم على مجرد إشباع حاجة؛ كما تعمل على تجنّب تلك القوة من الدخول في حالة هيجان بحيث تحتل موقعًا ليس موقعها؛ إنها لا تسمح إلا بما تريده الطبيعة، لضرورته للجسم، ولا شيء سوى ذلك. وتسمح هذه الاستراتيجية بتلافي اللا اعتدال، والذي لا يعدو أن يكون سلوكًا لا معلم له عند الحاجة. ولذلك يمكن أن تتخذ صيغتين ويجب على النظام الأخلاقي في مجال اللذات أن يتصدّى لهما. فهناك لا اعتدال يمكن أن نقول عنه «فيض الوفرة»، «الامتلاء» ⁽²⁾؛ ويقوم على إعطاء الجسم كل اللذات الممكنة حتى قبل أن يكون قد شعر بحاجة إليها، فلا يترك الوقت أمامه ليحسّ «بالجوع»، ولا بالعطش، ولا بالشهوات الغرامية، وحالات الأرق»، خائفًا على هذه الصورة حتى كل إحساس باللذة. وهناك أيضًا لا اعتدال يمكن أن نطلق عليه بأنه «تحايل» وهو ناتج من اللااعتدال الأول؛ ومفاده السعي إلى الشهوات بإشباع رغبات خارجة عن الطبيعة، وهو ما يدفع في سبيل التلذذ بالأكل إلى إيجاد طبّاخين، وفي سبيل التلذذ بالشرب يتم الحصول على أغلى الخمور، كما يدفع في الصيف للتفتيش عن الثلج؛ هذا اللااعتدال تحديدًا هو الذي في سبيل إيجاد لذات جديدة في دنيا الأفروديزيا يستخدم «الرجال كما لو كانوا نساء» ⁽³⁾. ضمن هذا التصوّر، لا يستطيع الاعتدال أن يلبس لبوس الخضوع لمنظومة

Ibid., IV, 5, 9. (1)

Cf. PLATON, Gorgias, 492 a – b, 494 c, 507 e ; République, VIII, 561 b. (2)

Xénophon, Mémoires, II, 1, 30. (3)

قوانين أو لسلوكيات مقنونة؛ كما لا يستطيع أيضًا أن يكون مبدأً لإلغاء اللذات؛ بل هو فنٌّ، وتطبيقٌ للذات قادرٌ من خلال «استخدام» الاعتدال أن يستوفي بحاجياته، أن يضع حدًا لنفسه بنفسه: «الاعتدال، حسب سقراط، الذي يستطيع وحده إعانتنا على تحمّل الحاجات التي تكلمت عنها، هو أيضًا الوحيد الذي يُشعرنا بلذة تستحق أن تبقى في الذاكرة⁽¹⁾». وهكذا كان سقراط نفسه يتصرّف في حياته اليومية، إذا صدّقنا ما يقول كزينوفون: «لم يكن يتناول طعامًا إلا بمقدار ما يوفّر له الأكل من لذة وكان يُقبل على وجبته بوضعية تكون شهيته فيها هي المقبّلات لتلك الوجبة. وكان كل شراب مستساغٌ لديه حيث أنه لم يكن يشرب أبدًا دون عطش⁽²⁾».

2- واستراتيجية أخرى تقوم على تحديد التوقيت المناسب، الـ Kairos. هنا نحن حيال أحد أهم الغايات، وأكثرها حساسية، في فنّ استعمال اللذات. وهذا ما يشير إليه أفلاطون في «القوانين»: هنيئًا (فردًا كان أم دولة) لمن يعلم، ضمن سياق الأمور هذا، ما يجب عليه فعله، «حين يجب ذلك وبمقدار ما يجب»؛ وأما على العكس من يبادر «دون أن يعلم كيف يتعامل مع الأمر (anepistemonos)» وخارج «الأوقات المطلوبة (ektos ton kairon)» فهذا الشخص له «حياة أخرى مختلفة كليًا⁽³⁾».

يجب أن يبقى حاضرًا في أذهاننا أن تلك المسألة حول ما يُسمى «متى يستوجب ذلك» قد شغلت على الدوام عند الإغريق مكانة هامة ليس كمجرد مشكلة أخلاقية وحسب، وإنما أيضًا كمسألة علم وتقنية. فتلك المعارف العملية التي تضمّ - وفق تجميع متقارب تقليدي جدًا - الطب، ونظام الحكم، والقيادة تستدعي عدم الاكتفاء بمعرفة المبادئ العامة بل تستوجب قدرة المرء على تحديد اللحظة التي يجب عليه فيها أن يتدخل والطريقة الدقيقة للقيام بذلك وفق مقتضى الظروف في وضعها الآني. وهنا تحديدًا أحد أهم الجوانب الجوهرية في توتحي الحذر لتوفير القدرة على إدارة «السياسة الآنية» كما يقضي الواجب، في مختلف الميادين - أكان الأمر بخصوص المدينة أو الفرد، والجسم أو النفس -، وحيثما يكون من المهم الإمساك بزمام الـ kairos. وفي نطاق التعامل مع اللذات، تمثّل الأخلاق أيضًا فنّ «اغتنام اللحظة». ويمكن تحديد تلك اللحظة وفق أكثر من مستوى. فهناك مستوى الحياة بأكملها؛

Ibid., IV, 5, 9. (1)

Ibid., I, 3, 5 (2)

cf. P. Lois, I, 636 d - e. PLATON (3)

AUBENQUE, La Prudence chez Aristote, Paris, 1963, pp. 95 sq.

فالأطباء من رأيهم أن من غير المستحسن الشروع بممارسة تلك اللذات حين ما يزال المرء يافعاً، كما يقدّرون أيضاً بأنّها يمكن أن تكون مؤذية في حال المواظبة عليها في سنٍّ جدّ متأخّر؛ لأنّ لها موسمها في الحياة، وهذا الموسم يكون عمومًا في حقبة يكون طابعها ليس مجرد إمكانية حدوث الإنجاب فحسب، وإنما هي الحقبة التي يتحقّق فيها إنجاب ذرّيّة سليمة، حسنة التكوين، وفي أتمّ عافية⁽¹⁾. وهناك أيضًا مستوى السنة وما فيها من فصول؛ فأنظمة الحمية، كما سوف نرى لاحقًا، تولي أهمية كبرى للترابط بين النشاط الجنسي وتغيّر التوازن في المناخ، بين الطقس الحار والطقس البارد، وبين الرطوبة والجفاف⁽²⁾ ومن المناسب اختيار اللحظة الأفضل في اليوم؛ فأخذ «أقوال المائدة» *Propos de table* عند بلوتارك سوف يعالج هذه المشكلة، مقترحًا حلاً لها يبدو تقليديًا؛ فهناك أسباب صحيّة، بالإضافة إلى حجج حول الاحتشام، وإلى موجبات دينية، توصي بتفضيل الفترة المسائية لأنّها اللحظة الأنسب للجسم، اللحظة التي يخفي فيها الظلام الصور غير المستحبة، والتي تسمح بتمرير فترة من الليل قبل الممارسات الدينية المطلوبة في صبيحة اليوم التالي⁽³⁾. إن اختيار اللحظة - الكيروس - *kairos* يجب أن يكون مرتبطًا على حدّ سواء بباقي النشاطات. وإذا كان إكزِينوفون يستطيع الاستشهاد بسيروس في قدرته في الاعتدال، فلا يعود ذلك إلى أنّ سيروس قد تخلى عن اللذات؛ وإنما لأنّه كان يحسن توزيعها كما يجب على امتداد حياته، دون أن يسمح لها أبدًا أن تصرفه عن مشاغله، ودون أن يسمح لنفسه بها إلا بعد عمل تمهيدي يفتح الطريق أمام استراحات مشرّفة⁽⁴⁾.

وتظهر أهمية «اغتنام اللحظة المناسبة» في مجال الأخلاق الجنسية بوضوح كافٍ في مقطع من «مآثر» مخصص لسفاح الأقارب. وها هو سقراط يطرح دون أيّ التباس بأن «منع العلاقات بين أب وبناته، وبين ابن وأمه» يشكّل تمامًا مبدأً شاملاً للجميع، أقامته الآلهة. ويرى البرهان على ذلك في أن من يخرقون هذا المبدأ يلاقون قصاصهم. وذلك لأن هذا القصاص يتمثّل بأن ذرّيّة الأقارب الممارسين لهذا السفاح، مهما

(1) - كان تحديد هذا العمر متأخرًا؛ فأرسطو من رأيهِ أن السائل المنوي يظلّ عقيمًا إلى السن الحادية والعشرين. غير أن العمر الذي يجب على المرء انتظاره ليكون له أمل بذرّيّة جيدة أبعد من ذلك السن أيضًا: «بعد الحادية والعشرين من العمر تكون النساء في وضع للإنجاب، بينما الرجال بحاجة إلى أكثر من ذلك للبلوغ». (Histoïre des animaux, VII, 1, 582 a)

(2) سوف نشرح كل ذلك بالتفصيل في الفصل التالي

(3) PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6.

(4) XENOPHON, *Cyropédie*, VIII, 1, 32.

كانت صفاتهم، تأتي علية. لماذا؟ لأنهم تجاهلوا مبدأ «اللحظة المناسبة»، ومزجوا في الوقت الغير مناسب بذرة المورثين حيث إن أحد الطرفين أعمر بكثير من الطرف الآخر؛ هنا على الدوام يكون «الإنجاب في شروط سيئة» حين لا يعود المرء في «ربيع العمر»⁽¹⁾. إن كلاً من إكزينوفون وسقراط لا يقولان بأن سفاح الأقارب غير مدان إلا بسبب «الزمن غير المناسب»؛ ولكن ممّا يلفت الانتباه أن شرّ سفاح الأقارب يظهر بالطريقة نفسها وبالتأثيرات نفسها تماماً كما الحال مع عدم الاعتراف بالزمن المناسب. 3 - وكذلك استراتيجية أخرى تقوم على فنّ استعمال اللذة: أن يتقوّل هو أيضاً حسب من يقوم بالتعامل وتبعاً للمكانة الخاصّة به. وها هو مؤلف كتاب (Eroticos) - الغلمة -، وهو كتاب منسوب إلى ديموستين، يشير إلى هذا الأمر بعد «المأدبة»: كل ذي عقل راجح يعلم حقّ العلم بأنّ العلاقات الغرامية ليست «فاضلة أو معيبة بصورة مطلقة»، وإنّما هي «مختلفة اختلافاً تاماً حسب القائمين بها»؛ وبالتالي يكون ضرباً «من الخروج على المحاكمة السليمة باتباع المبدأ نفسه في جميع الحالات»⁽²⁾ ممّا لا شك فيه أنها سمة مشتركة لدى عدد كبير من المجتمعات كون القواعد المنظّمة للسلوك الجنسيّ تتنوّع تبعاً للعمر، والجنس، ووضعية الأفراد، وأنّ الإلزامات والممنوعات لا تُفرض على الجميع بالطريقة نفسها. لكننا، وقوفاً حيال حالة الأخلاق المسيحية تحديداً نقول بأنّ هذا التخصّص يتمّ في نطاق منظومة جامعة ترسم الحدود وفق مبادئ عامة لقيمة الفعل الجنسيّ، وتشير إلى الشروط التي يمكن له تبعاً لها أن يكون شرعياً أم غير شرعي حسبما يكون المرء متزوجاً أم غير متزوج، مرتبطاً أم غير مرتبط بوعود قطعها على نفسه، إلخ. نحن هنا حيال تعميم شامل مرتّب. ولكن يبدو تماماً بأنّ الأخلاق الجنسية داخل إطار الأخلاق القديمة كانت، باستثناء بعض التعاليم التي تقع على جميع الناس، جزءاً لا يتجزأ من نمط الحياة، المحدّد هو الآخر حسب المكانة التي تميّز هذا الشخص أو ذاك وحسب الغايات التي تمّ اختيارها. ودائماً مع كتاب «الغلمة» المنسوب إلى ديموستين، ها نحن حيال خطاب موجّه إلى إبيقراط من أجل «إعطائه إرشادات كفيفة بإضفاء أكبر تقدير على سلوكه»؛ إذ أن ديموستين المزعوم يريد فعلياً ألا يتبنّى الشاب اليافع قرارات تخصّه «ما لم تكن منسجمة مع أفضل الآراء»؛ وهذه الإرشادات الجيدة لا تقوم على التذكير بمبادئ عامة في السلوك، وإنّما على إبراز الاختلاف المشروع في

XENOPHON, *Mémorables*, IV, 4, 21 – 23. (1)

PI.ATON, *Banquet*, 180 c – 181 a; 183 d. Pseudo – DEMOSTHENE, *Eroticos*, 4. (2)

المعايير الأخلاقية؛ «فمن هو مغمور المنبت، نحن لا ننتقده، حتى عند القيام بخطيئة غير مشرفة»؛ بالمقابل، إذا كان، كما حال إبيقراط شخصيًا، «قد ارتفع نجمه، فإن أي إهمال في أمر يتعلق بالشرف يجعله بالعار⁽¹⁾» وهذا مبدأ مقبول بصورة عامة بأن المرء كلما ازدادت وجاهته فهو محط الأنظار، كلما ازدادت سلطته أو أصبح يريد سلطة أكبر على الآخرين، وكلما سعى لتكون حياته عملاً باهرًا تمتد سمعتها أبعد ما يمكن ولأطول فترة، كلما بات من الضروري للفرد أن يفرض على نفسه، بمحض إرادته واختياره، مبادئ متشددة في مجال السلوك الجنسي. وتلك كانت نصيحة سيمونيد لهيرون في ما يخص «الشرب، والأكل، والنوم، والحب»؛ فهذه «المتع مشتركة بين جميع الحيوانات دون تمييز»، بينما حب الشرف والمديح خاص بالبشر، وهذا الحب تحديدًا هو الذي يسمح بتحمل المخاطر كما الحال مع الحرمانات⁽²⁾. وتلك كانت بالضبط الطريقة التي كان أجيزيلاس يتصرف بها، دائمًا حسب إكزينوفون، حيال اللذات «التي ينجرّف كثير من الناس ويسمحون لها بأن تتحكّم فيهم»؛ فهو يقدّر فعليًا بأنه «على من هو قائد التمييز بين النابهين، ليس الاسترخاء، وإنما التحمل⁽³⁾».

إن الاعتدال حاضرٌ بانتظام بين الخصال الحميدة المنتسبة - أو على الأقل يُفترض بها أن تنتسب - ليس إلى أيّ كان، وإنما كامتياز إلى أصحاب المقام الرفيع، والموقع، والمسؤولية في المدينة. وحين يتحدث سقراط «المأثر» المزعوم إلى كريتوبول مبيّنًا له صفات رجل الخير الذي من المفيد السعي إلى صداقته، يجعل الاعتدال على رأس لائحة المزايا التي تجعل من الرجل شخصية ذات اعتبار وتقدير اجتماعيًا: فهو جاهز لمُدِّ يد العون إلى من هو صديق، وعلى استعداد لمكافأة الحسنة بحسنة، كما أنه متسامحٌ في الأمور ويحسن تسييرها بيسرٍ وتفاهم⁽⁴⁾. ومع مريده أريستيب الذي «يمضي مع الانحراف عن المتعارف عليه إلى حدّ الغلوّ والإفراط»، ها هو سقراط، ودائمًا على ذمة إكزينوفون، يبيّن محاسن الاعتدال طارحًا عليه سؤالًا: إذا كان عليه تربية تلميذين، أحدهما مقدّر عليه أن يعيش حياةً عادية جدًا والآخر سوف تكون له القيادة، فمن من هذين الاثنين يعلم أن يكون «متحكّمًا بشهواته الغرامية»، كي لا تعيقه عمدًا يفترض به أن يفعله⁽⁵⁾؟ علمًا بأننا، كما تقول «مأثر»، نفضّل ألا يكون عبيدنا خارجين

Ibid. (1)

XÉNOPHON, Hiéron, VII. (2)

In., Agésilas, V. (3)

XENOPHON, Mémoires, II, 6, 1 - 5. (4)

Ibid., II, 1, 1 - 4. (5)

عن الاعتدال؛ فما بالك إذا كنّا نريد اختيار رئيسٍ لنا «فهل نتوجّه لاختيار من نعلم بأنّه عبدٌ بطنه، والخمرة، واللذات الغرامية، والاسترخاء والنوم⁽¹⁾؟». نعم، يريد أفلاطون أن يضيفي على الدولة بأكملها فضيلة الاعتدال؛ لكنّه لا يفهم من ذلك بأنّ الجميع سوف يكونون معتدلين على قدم المساواة؛ فالـ Sophrosune سوف تكون صفةً للدولة التي يجب على المحكومين فيها الطاعة، والتي فيها يجب على الحاكمين أن يحكموا فعلياً؛ وهكذا سوف نجد الكثير من «الشهوات، واللذات، والآلام»، في جانب الأطفال، والنساء، والعبيد، وكذلك في جانب جمهور من الناس الذين لا شأن لهم ولا قيمة؛ «أمّا الشهوات البسيطة والمعتدلة التي تتفاعل مع المحاكمة العقلية، وتتساق مع الذكاء والرأي الصائب، فهذه لن نجدها إلّا عند نفرٍ قليلين من الناس، أولئك الذين يجمعون إلى الفطرة الطبيعية الأجل، أرقى وأجمل تربية». وفي الدولة القائمة على الاعتدال تكون أهواء الأكثرية الفاسدة محكومة بـ «أهواء وذكاء أقلّيّة فاضلة⁽²⁾».

نحن هنا بعيدون كل البعد عن صيغة التقشف الذي يرمي إلى إخضاع جميع الأفراد بالطريقة نفسها، الأشدّ غروراً مثل الأكثر تواضعاً، في ظل قانون يطبّق على الجميع، لا يمكن تعديل سوى تطبيقه وفق معايير وجدانية. ألا فكل شيء هنا هو على العكس خاضع للترتيب، للظرف، للوضعية الشخصية. أمّا القوانين الكبرى الشاملة - قوانين المدينة، أو الدين، أو الطبيعة - فتظلّ حاضرة، لكن كما لو أنها ترسم في الأفق البعيد دائرة شديدة الاتساع، يجب على التفكير العلمي في داخلها تحديد ما يناسب فعله. ومن أجل ذلك، هو لا يحتاج إلى أي شيء مثل نصّ يشكّل قانوناً، وإنما هو بحاجة إلى techné - تقنية - أو إلى «حسن عملي»، إلى حسن تدبير يأخذ بعين الاعتبار المبادئ العامة ليقود التصرف في لحظته، وفق سياقه، وحسب وظيفية غاياته. وهكذا ليس من خلال إعطاء الفرد لقاعدة تصرفه صفة التعميم الشامل، ضمن هذه الأخلاق، يشكّل نفسه كشخصٍ أخلاقي؛ بل على العكس، هو يفعل ذلك من خلال موقف ومن خلال سعيٍ حثيث، يضيفان على عمله صفة فردية، يقومان بتنظيمه، ويمكنهما حتى إضفاء بريق فريد للهيكلية العقلانية والمتأنيّة التي يضيفانها عليه.

Ibid, I, 5, 1. (1)

PLATON, République, IV, 431 c - d. (2)

الأنكراتية

ENKRATEIA

غالبًا ما يجعلون جوانية الأخلاق المسيحية في تعارض مع برانية أخلاق وثنية لا تتصور الأفعال إلا عند إنجازها فعليًا، بشكلها المرئي والظاهر، بتوافقها مع قواعد وحسب ما يمكن أن يكون الرأي العام حولها أو الذكري التي تخلفها وراءها. غير أن هذا التعارض المتوارث تقليديًا معرّض لأن يعوزه ما هو جوهرى. وذلك لأن الجوانية المسيحية، كما يقال، هي نمط خاص للعلاقة مع الذات، وهي تشمل صيغًا محدّدة من الانتباه، وسوء الظن، وفك شيفرة، وتعبير كلامي، واعتراف، واتهام ذاتي، ومقاومة إغراءات، وتعقّف، ومعركة روحية، إلخ. أمّا ما يُشار إليه على أنه «برانية» الأخلاق القديمة فيستدعي أيضًا اشتغالًا على الذات، إنّما بصيغة جدّ مختلفة. والتغيّر المتطوّر الذي سوف يحصل، وإن كان ببطء شديد، بين الوثنية والمسيحية لن يقوم على إعطاء جوانية متدرّجة للقاعدة، والفعل، والخطيئة؛ بل سوف يُحدث بالأحرى إعادة هيكلية لصيغ العلاقة مع الذات وتغيّرًا في الممارسات والتقنيات التي تجعل تلك العلاقة منها مرتكزًا لها.

ثمّة مصطلح، تستخدمه اللغة الكلاسيكية كي تشير إلى تلك الصيغة للعلاقة مع الذات، إلى ذلك «الموقف» الضروري من أجل أخلاق اللذات والتي تنجلي من خلال حسن التعامل معها، ألا وهو: *enkrateia*. وفي واقع الأمر، بقيت هذه الكلمة لفترة طويلة قريبة من كلمة *sophrosune*، فغالبًا ما تستخدمان معًا أو بالتناوب، معاني متقاربة جدًّا. وهذا إكزبنوفون، عند الإشارة إلى الاعتدال - الذي يشكّل جزءًا لا يتجزأ، مع التقوى، والحكمة، والشجاعة، والعدالة، من الفضائل الخمس التي يعترف بها دائمًا -، يستخدم تارةً كلمة *sophrosune*، وطورًا كلمة *enkrateia*⁽¹⁾. ويعود أفلاطون إلى

(1) XENOPHON, *Cyropédie*, VIII, 1, 30. Sur la notion de *sôphrosunê* et son (1) évolution, cf. H. NORTH, *Sôphrosunê*; l'auteur souligne la proximité des deux mots *sôphrosunê* et *enkrateia* chez Xénophon (pp. 123 - 132).

هذا التقارب بين الكلمتين، حين يسأل كاليكليس سقراط عمّا يعني «قيادة المرء لنفسه بنفسه» (autonheuton archein) فيجيبه: يقوم ذلك على «أن يكون المرء حكيمًا وأن يسيطر على نفسه (sophrona onta kai enkrateia auton heautou)، يتحكّم في نفسه بالذات والشهوات (archein ton hedonon kai epithumion)»⁽¹⁾. وعندما راح في «الجمهورية» يمعن النظر على التوالي في الفصائل الأربع الأساسية: الحكمة، والشجاعة، والعدالة، والاعتدال (sophrosune)، عرّف هذه الأخيرة بأنّها enkrateia: «الاعتدال (sophrosune) هو صيغة من الضبط والسيطرة (kosmos kai enkrateia) في مجال بعض اللذات والشهوات»⁽²⁾.

يمكننا الإشارة مع ذلك إلى أنّ تقارب المعنى بين الكلمتين لا ينفي أنّهما ليستا مترادفتين بدقة، إذ كل كلمة منهما تستند إلى نمطٍ مختلفٍ قليلًا في العلاقة مع الذات. إنّ الفضيلة في sophrosune تُوصف بالأحرى بأنّها حالة عامة جدًّا تجعل الإنسان يتصرّف «كما يناسب الآلهة والبشر»، بمعنى أنّ الإنسان لا يكون معتدلًا وحسب، وإنّما هو أيضًا تقيّ، وعادل، وشجاع⁽³⁾. بالمقابل وبالأحرى تميّز enkrateia بأنّها صيغة ناشطة في التحكّم بالذات، ما يسمح بالمقاومة أو الكفاح، وبتحقيق المرء للسيطرة على نفسه في مجال الشهوات والذات. وحسب هـ. نورث، قد يكون أرسطو أوّل من ميّز بين sophrosune والـ enkrateia⁽⁴⁾. فالكلمة الأولى تميّز، في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، بأنّ الشخص هو من يختار عن قصد مبادئٍ للتصرّف منسجمة مع العقل، وأنّه قادر على اتّباعها وتطبيقها، وأنه يقف هكذا في موقف «الاعتدال» بين الخمول والإفراط (في المركز المتوسط الصحيح دون أن يعني هذا أنّه على مسافة واحدة من الطرفين، لأنّ الاعتدال في واقع الحال أبعد بكثير عن الإفراط ممّا هو عن الخمول)، وأنه يشعر بلذّة في الاعتدال الذي يبرهن عليه؛ مع sophrosune يتعارض اللااعتدال (akolasia) الذي يتمّ فيه ملء الاختيار، وعن سابق تصميم، انتقاء مبادئ سيّئة، والانجراف مع الشهوات حتى أقلّها شأنًا، والاستمتاع بهذا السلوك السيّء؛ ليس عند اللامعتدل من ندم ولا من أملٍ بالشفاء.

PLATON, Gorgias, 491 d. (1)

PLATON, République, IV, 430 b. ARISTOTE dans l'Éthique à Nicomaque (VII, 1, 6, 1 (2) 145 b) rappelle l'opinion selon laquelle celui qui est sôphrôn est enkratês et karterikos.

PLATON, Gorgias, 507 a – b. Cf. également Lois, III, 697 b. Considérer « comme (3) les premiers et les plus précieux des biens de l'âme quand la tempérance y réside ».

Cf. H. North, Sophrosunê, op. cit., pp. 202 – 203. (4)

أما الـ *enkrateia*، والطرف المقابل أي الـ *akrasia*، فموقعه على محور الصراع، والمقاومة، والمعركة؛ إنه التحفظ، التوتر، «التعفف»؛ الـ *enkrateia* يسيطر على اللذات والشهوات لكنه بحاجة ليقاقل كي تكون له الغلبة. على خلاف الإنسان «المعتدل»، يشعر «المتعفف» على اللذات والشهوات لكنه بحاجة ليقاقل كي تكون له الغلبة. على خلاف الإنسان «المعتدل»، يشعر «المتعفف» بلذات أخرى غير تلك المنسجمة مع العقل؛ لكنه لا ينجرف معها وجدارته تزداد لا سيما وأن شهواته قوية. بالمقابل، ليس الـ *akrasia*، كما حال اللااعتدال، اختياراً مقصوداً لمبادئ سيئة؛ بل من الأفضل مقارنته بتلك المدن ذات القوانين الجيدة لكنها لا تقدر على تطبيقها؛ فالإنسان الشبق ينجرف رغماً عنه ورغم المبادئ الجيدة التي يحملها، إنما لأنه لا يستطيع وضعها قيد العمل، وإما لأنه لم يفكر بذلك التفكير الكافي: وهذا تحديداً ما يجعل أن الشبق يمكن له الشفاء والوصول إلى التحكم بنفسه⁽¹⁾. بهذا المعنى، يكون الـ *enkrateia* - التعفف شرطاً للـ *sophrosune* - الاعتدال، صيغة العمل والإشراف التي يجب على المرء ممارستها على نفسه كي يصبح (*sophron*) - معتدلاً.

في جميع الأحوال، يبدو وكأن مفردة *enkrateia* في القاموس الكلاسيكي تتحدث عموماً عن دينامية سيطرة الإنسان على نفسه بنفسه وعمّا يتطلب ذلك من جهد.

1 - يشترط تدريب السيطرة على النفس قبل كل شيء صراعا. والأثيني، في كتاب «القوانين»، يذكر كلينياس بهذا الأمر قائلا: إن كان صحيحاً أن الإنسان الموهوب أكثر من غيره بالشجاعة لن يكون سوى «نصف ما هو عليه»، إذا لم يتوفر لديه «الامتحان والتدريب» على المعارك، فيمكننا التفكير بأن المرء لن يكون بإمكانه أن يصبح معتدلاً (*sophron*) «ما لم يكن قد ناضل متصدياً للعديد من اللذات والشهوات (*pollais hedonais kai epithumiais diamemachemenos*) وما لم يحرز النصر بفضل العقل، والتدريب، والتقنية (*logos, ergon, techne*) إما في حالة اللعب وإما في حالة الفعل»⁽²⁾. وهذه الكلمات تكاد تكون هي نفسها التي استخدمها من جانبه أنتيفون السفسطائي: «ليس بعاقلي (*sophron*) من لم تتنابه شهوة (*epithumein*) ما هو رديء وسيء، ومن لم يمد يده إليه؛ لأنه في هذه الحالة لا يكون قد انتصر على أي (*kratein*)». فلا يستطيع المرء التصرف أخلاقياً⁽³⁾ ما لم يتخذ موقف

Aristote, Éthique à Nicomaque, III, 11 et 12, 1 118 b - 1 119 a et VII, 7, 849, 1 150 a - 1 152 a. (1)

Platon, Lois, I, 647 e. (2)

Antiphon, in Stobée, Florilège, V, 33. C'est le fragment n° 16 dans les OEuvres (3)

d'Antiphon (C.U.F.).

محاربة اللذات. فالأفروديزيات، كما رأينا، ليست ممكنة وحسب، بل هي مشتهاة بفعل قوي طبيعة مصدرًا وغايةً، وهذه القوى الكامنة، بفعل طاقتها الخاصة، تدفع إلى التمرد والإفراط. وهي لا يمكن استخدامها باعتدال إلا إذا كان المرء قادرًا على معارضتها، ومقاومتها، والسيطرة عليها. نعم، إذا كان الواجب يفرض مجابتهها، فهذا مرده إلى أنها شهوات متدنية نجد أنفسنا بها على شراكة مع الحيوانات⁽¹⁾ - كالجوع والعطش -؛ ولكن هذه الدونية الطبيعية لا تؤدي بحد ذاتها تلقائيًا إلى تبني محاربتها ما لم تشكل خطرًا، بتغلبها على كل ما سواها ونشر سيطرتها على المرء بالكامل. بحيث تنحط به في النهاية ليكون عبدًا لها. بتعبير آخر، فليست طبيعتها الضمنية، ولا انحطاط المبدأ القائمة عليه هو ما يستدعي موقفًا «سجاليا» للمرء مع ذاته، بل ما فيها من سطوة وتسلط. إن السلوك الأخلاقي، في مجال اللذات، تشد عزمته معركة من أجل السلطة والتحكم. هذا الإدراك للـ *hedonai* والـ *epithumiai* كقوة مرهوبة الجانب ومعادية، والتشكيل المترابط معها للمرء كخضم متيقظ يقف في وجهها، يبارزها، ويسعى إلى كبح جماحها، يُترجم بمجموعة من التعبيرات المستخدمة تقليديًا لتوصيف الاعتدال واللاعتماد مثل: الوقوف في وجه اللذات والشهوات، عدم الاستسلام أمامها، مقاومة هجماتها أو على العكس الانجرار لتيارها⁽²⁾، التغلب عليها أو الانهزام أمامها⁽³⁾، التسلح وتجهيز النفس عليها⁽⁴⁾. كما يُترجم ذلك باستعارات

(1) XENOPHON, Hiéron, VII. Aristote, Éthique à Nicomaque, III, 10, 8, 1 117 b. (1)

On trouve ainsi toute une série de mots comme *agein*, *ageisthai* (mener, être mené); PLATON, Protagoras, 355 a; République, IV, 431 e; ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 7, 3, 1 150 a. Kolazein (contenir) Gorgias, 491 e, République, VIII, 559 b; IX, 571 b. Antiteinein (s'opposer) Éthique à Nicomaque, VII, 2, 4, 1 146 a; VII, 7, 5 et 6, 1 150 b. Emphrassein (faire obstacle) ANTIPHON, Fragm.

15. Antechain (résister) Éthique à Nicomaque, VII, 7, 4 et 6, 1 150 a et b Nikan (vaincre) Platon, Phèdre, 238 c; Lois, I, 634 b VIII, 634 b; ARISTOTE, (3) Éthique à Nicomaque, VII, 7, 1 150 a; VII, 9, 1151 a; ANTIPHON, Fragm. 15. Kratein (dominer) PLATON, Protagoras, 353 c; Phèdre, 237 e - 238 a; République, IV, 431 a - c; Lois, 840 c; Xénophon, Mémoires, I, 2, 24; ANTIPHON, Fragm. 15 et 16; ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 4 c, 1 148 a; VII, 5, 1 149 a. Hèttasthai (être vaincu) Protagoras, 352 e; Phèdre, 233 c; Lois, VIII, 840 c; Lettre VII, 351 a; Éthique à Nicomaque, VII, 6, 1, 1 149 b; VII, 7, 4, 1 150 a; VII, 7, 6, 1 150 b; Isocrate, Nicoclès, 39.

XENOPHON, Mémoires, I, 3, 14. (4)

كالحديث عن معركة ضدَّ خصوم مسلّحين⁽¹⁾، أو الإشارة إلى روح الأكروبول، وقد هاجمتها فرقة معادية⁽²⁾ يجب أن تدافع عن نفسها بحامية صلبة وذلك مثل الدبابير التي تهاجم الرغبات المعتدلة فهي تقتلها أو تطردها⁽³⁾، ما لم تتمكن من إبعادها والتخلّص منها. ويترجم ذلك على حدّ سواء بمقولات كتلك التي تتحدث عن قوى متوحشة للشهوة تقوم بغزو النفس في النوم إذا لم تكن قد أحسنت حماية نفسها مسبقاً باتخاذ الاحتياطات الضرورية⁽⁴⁾. فالعلاقة مع الشهوات واللذات يتم تصوّرها كعلاقة مقاتلة وفي هذه الحالة لا مفر من أن تقف في موقف الخصم المعادي، إمّا على غرار الجندي في ساحة حرب، وإمّا على غرار مصارع في مباراة. وعلينا ألا ننسى بأن الأثيني في «القوانين»، عندما يتكلم عن ضرورة احتواء الشهوات الثلاث الكبرى، يشير إلى «دعم ربّات الفنون والآلهة لأنهم المشرفون على الألعاب (theoi agonioi)⁽⁵⁾». هذا العرف المديد للحرب الروحية، التي كان عليها اتخاذ صيغ كثيرة متنوعة، كانت منذ ذلك الوقت واضحة المعالم في الفكر الإغريقي الكلاسيكي.

2 - علاقة الحرب هذه مع خصوم هي أيضاً علاقة قتالية مع الذات فالحرب التي يجب خوضها، والنصر الذي يجب إحرازه، والهزيمة التي يجازف المرء بأن تقع عليه، هي عمليات وأحداث تدور بين المرء ونفسه. والخصوم الذين يجب عليه محاربتهم ليسوا ببساطة في داخله أو على مقربة كبيرة منه. إنهم جزءٌ من كيانه بالذات. بالتأكيد، لا بدّ من مراعاة تبلورات نظرية متنوعة طرحها ذلك التفريق بين جانب من الذات يجب عليه القتال وجانب يجب إيقاع الهزيمة به والتغلّب عليه: أحما جانبا من النفس عليهما احترام علاقة تراتب ما بينهما؟ أم جسدٌ وروح يجب فهمهما كحقيقتين من مصدر مختلف، إحداهما لا بدّ لها من السعي للتحرّر من الأخرى؟ أم هما قوتان تتوجهان نحو أهداف مختلفة وتعارض كل منهما الأخرى مثل حصانين مربوطين إلى عربة؟ في جميع الأحوال، ما يجب التمسك به لتحديد الأسلوب العام في ذلك «التقشّف»، يتمثل في أن الخصم الذي يجب التغلّب عليه ومحاربته، مهما كان بعيداً، بطبيعته، عمّا يمكن أن يكون الروح، أو العقل، أو الفضيلة، لا يمثل قدرة أخرى، غريبة عنّا بطبيعتها. وسوف يكون في صلب السمات الجوهرية للتعاليم

XÉNOPHON, Économique, I, 23. (1)

PLATON, République, VIII, 560 b. (2)

Ibid., IX, 572 d - 573 b. (3)

Ibid., IX, 571 d. (4)

PLATON, Lois, IV, 783 a - b. (5)

الأخلاقية المسيحية حول الجسد مبدأ الربط بين حركة الدفع نحو اللذات، بمختلف أشكالها المخادعة والمتخفية، ووجود الآخر - مع أل التعريف -، باحتيالاته وقدرته على الإيهام. أمّا في التعاليم الأخلاقية في مجال الأفروديزيات، فضرورة المعركة وصعوبتها تتمثل على العكس في أنّها معركة تدور كأنما هي مبارزة للمرء مع نفسه: مقاتلة «الشهوات واللذات»، هي جولة مبارزة مع الذات.

وفي كتابه الجمهورية، يؤكد أفلاطون مدى الغرابة، والطرافة إذ يستخدم تعبيراً مألوفاً، طالما كان يلجأ إليه هو نفسه⁽¹⁾ في قوله: إن المرء «أقوى» أو «أضعف» من نفسه. (kreitton hetton heautou). إذ من المفارقة أن يزعم المرء بأنه أقوى من نفسه، حيث أن ذلك يستدعي، في الوقت نفسه ونتيجة لهذا القول، أن المرء أضعف من نفسه ولكن التعبير، في رأي أفلاطون، يستند إلى افتراض وجود تمييز بين شطرين من النفس، أحدهما هو الأفضل، والآخر أقل جودة، وأنه انطلاقاً من فوز الذات على الذات أو هزيمتها، يكون الأخذ بوجهة نظر الشطر الأفضل: «عندما يجعل الشطر الأفضل طبيعياً الشطر الأقل جودة تحت سلطته، يُشار إلى ذلك بتعبير: إنه أقوى من ذاته، وهذا يتضمن مديحاً. وعلى العكس، حين تسبّب التربية السيئة أو سوء المخالطة أن يكون الشطر الأفضل هو الأضعف وتحلّ به الهزيمة على يد القوى السيئة، تقول حينذاك عن الإنسان الذي هو في مثل تلك الحالة إنه عبدٌ لنفسه وغير معتدل، وهذا لومٌ له وتوبيخ⁽²⁾». وأنّ هذا التنازع للذات مع الذات مقدّرٌ عليه هيكله الموقف الأخلاقي للفرد حيال الشهوات واللذات، هو تحديداً ما يجري تأكيده بوضوح في مطلع كتاب «القوانين»: العلة الموجبة لوجود قيادة وتشريع في كل دولة تتمثل في أن الدول، حتى في حالة السلم، تكون في حرب بعضها مع بعض؛ وعلى غرارها، يجب أن نتصوّر أنه إذا «كان في الحياة العامة كل إنسان عدواً لكل إنسان»، ففي الحياة الخاصة «كل منا، في مواجهته هو نفسه مع نفسه يكون عدواً لنفسه بنفسه»؛ ومن بين جميع الانتصارات التي يمكن إحرازها «النصر الأوّل والأمجّد»، هو النصر الذي يحرزه المرء «على ذاته»، بينما «الهزيمة الأكبر عاراً» من بين جميع الهزائم، «والأكثر هواناً، تتمثل تحديداً في أن يكون المرء مهزوماً على يد نفسه»⁽³⁾.

3 - هذا الموقف «السجالي» حيال الذات منتهاه نتيجة يُعبّر عنها تعبيراً جدّ

PLATON, Phèdre, 232 a; République, IV, 430 c; Lois, I, 626 e, 633 e; VIII, 840 c; (1)

Lettre VI, 337 a.

PLATON, République, IV, 431 a. (2)

PLATON, Lois, I, 626 d - e. (3)

طبيعي بكلمات تدل على النصر - وهو نصرٌ أجمل بكثير، كما جاء في «القوانين»، من الانتصارات في ميادين التدريب والمباريات⁽¹⁾. وقد يتوّج هذا النصر أحياناً باستئصال الشهوات من جذورها استئصالاً تاماً أو طردها⁽²⁾. لكنّه في الأغلب يتمثّل بإرساء حالة صلبة ومستقرة من سيطرة الذات على الذات؛ فلا تكون الشهوات واللذات قد اختفت، غير أن الشخص المعتدل يمارس عليها تحكّماً كافياً لمنع الانجراف في طريق العنف. والامتحان الشهير لسقراط، الذي أثبت فيه قدرته على عدم الانجراف مع إغراء السيياد له، لم يبرهن على تطهّره، من كل شهوة حيال الغلمان بل بيّن قابليته لمقاومتها تماماً بالضبط حين يشاء وكما يشاء. أمّا المسيحيون فلن يقبلوا بمثل هذا الامتحان، لأنّه يشهد على الحضور المصون، للأخلاقي في نظرهم، للشهوة؛ علماً بأن بيون دو بوريستين Bion de Boristhene تهكّم طويلاً حيالهم على ذلك الامتحان، مبيّناً بأن سقراط إذا كان يشتهي السيياد، فمن الحماسة أنّه امتنع عن تحقيق شهوته، وأمّا إذا لم تكن عنده تلك الشهوة، فهو غير مستحقّ لأي اعتبار⁽³⁾. وعلى المنوال نفسه، في تحليل أرسطو، يأتي تعريف الenkrateia على أنها تحكّم ونصر، وهذا يفترض تماماً وجود الشهوات، ويكون للتحكّم قيمة أكبر حين يتمكّن من السيطرة على الأعنف فيما بينها⁽⁴⁾. والـsophrosune بالذات، التي يعرفها أرسطو بأنّها إحدى حالات الفضيلة، لا تستوجب إلغاء الشهوات بل السيطرة عليها: ويضع ذلك في موقفٍ وسيط بين الانحراف (akolasia) حيث يسترسل المرء منجرّفاً بمحض إرادته مع لذّاته، وبين فقدان الحساسية (anaesthesia)، علماً بأنّها حالة جدّ نادرة، وفيها لا يشعر المرء بأية لذّة، فالإنسان المعتدل ليس هو من لم يعد لديه شهوات، وإنما هو الذي يشتهي «باعتدال»، ليس أكثر ممّا يجب، ولا حين لا يجب⁽⁵⁾.

لا يتمّ تصوّر الفضيلة، ضمن سياق اللذات، على أنها حالة تكامل، وإنما كعلاقةٍ سيطرة، علاقةٍ تحكّم. وما تبرهن عليه المفردات المستخدمة - سواء عند أفلاطون،

Ibid., Lois, VIII, 840 c. (1)

PLATON, République, IX, 571 b. Dans l'Éthique à Nicomaque (2)

يدور الحديث عن «إعطاء استراحة للذّة» مثلما أراد شيوخ طروادة لهيلين (II, 109 b1).

DIOGÈNE Laërce, Vie des Philosophes, IV, 7, 49 (3)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 2, 1 146 a. (4)

Ibid, III, 11, 1119 a. (5)

أو إكزينوفون، أو ديوجين، أو أنتيفون، أو أرسطو - لتعريف الاعتدال: «السيطرة على الشهوات واللذات»، «ممارسة السلطة عليها»، «الإمساك بزمامها» (kratein, archein). أما أريستيب، قد كان يقول عن اللذة نظرية مختلفة عن نظرية سقراط، فيرون عنه هذه الحكمة التي تعبّر عن مفهوم عام للاعتدال: «الأفضل، هو تحديدًا أن يسيطر المرء على لذاته دون أن يسمح لها بالتغلب عليه؛ ولا يعني هذا عدم اللجوء إليها» (to kratein kai me hettasthai hedonon ariston, ou to me chresthai)⁽¹⁾. بتعبير أخرى، كي يجعل المرء من نفسه شخصًا فاضلاً ومعتدلاً في تعامله مع لذاته، يجب عليه إقامة علاقة مع ذاته يكون نمطها «سيطرة - طاعة»، «قيادة - خضوع»، «تحكّم - تسليم» (وليس مثلما سوف يصير إليه الحال في الروحانية المسيحية، حيث العلاقة من نمط «توضيح - تعفّف، إلى «استجلاء - تطهّر»). وهذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم الهيكلية «الهيوتوقراطية» heautocratique - الذاتية - للشخص في الممارسة الأخلاقية للذات.

4 - يجري تطوير هذه الصيغة الهيوتوقراطية وفق نماذج متعددة: كما الحال مع أفلاطون، حيث الأنموذج هو الربط إلى عربة زمامها بيد سائقها، ومع أفلاطون، حيث الأنموذج هو الطفل والبالغ (ملّكة الشهوة عندنا يجب عليها الانسجام مع ما يأمر به العقل «مثلما يجب على الطفل أن يعيش وفق أوامر مربّيه»⁽²⁾). غير أن هذه الصيغة الهيوتوقراطية في الإدارة الذاتية يحيلونها على وجه الخصوص إلى مخططين آخرين كبيرين. أولهما مخطط الحياة اليومية الخاصة: فكما أن شؤن أهل البيت لا يمكن ضبطها إلّا بشرط وجود تراتبية وسلطة لرب البيت موضع احترام، كذلك يكون المرء معتدلاً بمقدار ما يملك من حسن التحكّم بشهواته كما لو أنها من بعض خدم البيت. وعلى العكس، فالاعتدال يمكن فهمه على أنه بيت سيء الإرادة. وها هو إكزينوفون، في بداية كتاب «الاقتصادي» - de l'Economique حيث يدور الحديث عن دور ربّ البيت وعن فنّ فرض السلطة على زوجته، وخدمه، وتدبير إدارة أملاكه - يقدّم توصيفاً للنفس الفوضوية؛ إنها تمامًا أنموذج مضاد لكل ما يمكن أن يكون عليه البيت المنظم أحسن تنظيم، ويقدم لوحة عن الأسياد الفاشلين، العاجزين عن التحكّم

(1) DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, II, 8, 75.

(2) ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 2, 1 119 b. Cf. aussi PLATON, République, (2)

IX, 590 e.

بأنفسهم، فتكون النتيجة دمار أرزاقهم؛ وهكذا يكمن داخل نفس الإنسان اللامعتدل أسياداً «شرّيون»، «لا يمكن التعامل معهم» - المقصود هنا الجشع، السكر، الفحش، الطموح - ينزلون بمن يفترض به أن يحكم إلى مرتبة العبودية، ومن بعد استغلاله في شبابه، يهيئون له شيخوخة بائسة⁽¹⁾. كما أنهم يستعينون ثانياً، لتعريف موقف الاعتدال، بنمط الحياة المدنية. فهذه مقولة معروفة عند أفلاطون حيث تشبه الشهوات بالعامّة في الدرك الأسفل الذين يضطربون ويسعون دائماً إلى الانتفاض والتمرد إذا لم يحسن الحاكم الإمساك بزمام الأمور⁽²⁾؛ غير أن الترابط الحصري بين الفرد والمدينة، وهو ما يقوم عليه التأمل في «الجمهورية»، يتيح التطوير المتواصل لطريقة «المدينة» للاعتدال ونقيضه. وأخلاق اللذات في هذه الطريقة نسخة طبق الأصل عن الهيكلية السياسية: «إذا كان مشابهاً للمدينة، أليس من الضروري أن تجري في داخله الأمور نفسها؟»؛ والمرء سوف يكون غير معتدل، حين تغيب هيكلية السلطة، *arche*، التي تسمح له بالانتصار، والسيطرة (*kratein*) على القوى السفلى؛ وحينذاك «ثمة عبودية وسفالة في الحدود القصوى» سوف تغمران نفسه؛ وفي هذه النفس، سوف تتهاوى الجوانب «الأسمى والأشرف» إلى العبودية، و«ثمة أقلية، قوامها الجانب الأشدّ فساداً وهياجاً، سوف تمسك بمقاليد الحكم»⁽³⁾. في نهاية الكتاب ما قبل الأخير من «الجمهورية»، من بعد وضع أسس أنموذج المدينة، يعترف أفلاطون بأن الفيلسوف لن تكون أمامه فرصة كبيرة ليجد في هذه الدنيا دولاً يمثل هذا الكمال حيث يمكنه أن يمارس تأثيره الناشط؛ مع ذلك، كما يضيف، فالمثل المطابق عن المدينة موجود في السماء لمن أراد أن يعمل تفكيره ويتأمله؛ وها هو الفيلسوف يشخص ببصره إليه ليصبح بإمكانه «تنظيم حكم نفسه بالذات» (*heauton katoikizein*)؛ «فليس المهمّ بعد أن تكون هذه الدولة متحققة في مكانٍ ما أو أنها ما تزال قيد التحقيق؛ فهي من هذا الفيلسوف لا من سواه سوف تستلهم القوانين»⁽⁴⁾. وهكذا يجب على الفضيلة الفردية أن تجعل بنيتها كما لو أنها مدينة.

5. في مثل هذا الصراع، تكون التدريبات ضرورية. والاستعارة التي تتحدث عن

(1) XENOPHON, *Économique*, I, 22 - 23.

(2) PLATON, *Lois*, III, 689 a - b «الشر الذي يتألم ويتلذذ في النفس هو مثل عامة الناس

والجمهور في المدينة»

(3) PLATON, *République*, IX, 577 d.

(4) *Ibid*, IX, 592 b.

المبارزة، والمباراة الرياضية أو الحرب لا تستخدم ببساطة للإشارة إلى طبيعة العلاقة التي تربط المرء بالشهوات واللذات، وبقوتها المستعدة دائماً لإثارة الشغب والتمرد بل هي تتعلق أيضاً بالاستعداد الذي يسمح بالقيام بهذه المجابهة. ويقول أفلاطون هذا الأمر: لا يمكن معارضتها، ولا التغلب عليها إذا كان الإنسان agumnastos⁽¹⁾ - غير رياضي. والتدريب لا يقل ضرورة في مثل هذه الأمور عما لو كان المطلوب اكتساب مطلق تقنية - مهارة، فنّ لأن الـ mathesis غير كافية بمفردها ما لم تستند على تدريب، askesis. هنا نحن أمام أحد أعظم الدروس السقراطية؛ وهذا الدرس لا ينفي المبدأ القائل بأن الإنسان لا يستطيع ارتكاب الشر بمحض إرادته وهو يعلم بأنه شرّ بل هو يُعطي لهذه المعرفة صيغة لا تكتفي بمجرد معرفة المبدأ فقط. وها هو إكزيفون، في إطار الاتهامات الموجهة إلى سقراط، يُولي عنايته للتمييز بين تعليمه وتعليم الفلاسفة - أو ما يُزعم بأنهم فلاسفة - الذين في نظرهم، بمجرد أن يتعلّم المرء كيف يكون عادلاً أو معتدلاً (sophron)، لا يعود باستطاعته أن يصبح ظالماً أو فاسقاً. إنّ إكزيفون، كما الحال مع سقراط، يعترض على هذه النظرية: إذا لم يدرب المرء جسمه، لا يمكنه أداء وظائف الجسم (ta tou somatos erga)؛ وكذلك، إذا لم يدرب المرء نفسه، لن يكون بإمكانه تأدية وظائف النفس؛ حينذاك يكون العجز عن «فعل ما يجب والامتناع عما يجب تجنبه»⁽²⁾. ولذلك السبب لا يقبل إكزيفون اعتبار سقراط مسؤولاً عن السلوك السيء عند ألسبياد؛ فهذا الأخير لم يكن ضحية للتعليم الذي تلقاه، لكنه بعد جميع نجاحاته عند الرجال والنساء، وعند الشعب بأكمله وهو الذي حمله إلى أعلى مرتبة، فعل مثل الكثيرين من الأبطال؛ فور إحرازه النصر، ظنّ بأنه يستطيع «إهمال التدريب (amelein tes askeseos)»⁽³⁾.

وهذا المبدأ السقراطي حول الـ askesis، غالباً ما سوف يعود إليه أفلاطون. فهو سوف يُشير إلى سقراط الذي يبرهن لألسبياد أو لكاليكليس أنهما لا يمكنهما الزعم بأنهما مهتمان بالمدينة وإدارة أمور الآخرين ما لم يتعلّما في البداية ما هو ضروري وما لم يتدربا عليه: «حين نكون قد مارسنا هذا التعلم وهذا التدريب معاً بما فيه الكفاية (askesantes)، يكون بإمكاننا، إذا طاب لنا ذلك، الولوج إلى ميدان السياسة»⁽⁴⁾.

PLATON, Lois, 1,647 d. (1)

XENOPHON, Mémoires, 1, 2, 19 (2)

Ibid., 1, 2, 24. (3)

PLATON, Gorgias, 527 d. (4)

وسوف يربط هذا الإلزام بالتدريب مع ضرورة الاهتمام بالذات لأن الـ *epimeleia* و *heautou*، التطبيق على الذات، الذي هو شرطٌ مسبقٌ ليكون المرء قادرًا على الاهتمام بالآخرين وتوجيههم، لا يشمل ضرورة المعرفة فحسب (معرفة ما هو مجهول، معرفة المرء بأنه جاهل، ومعرفته بما هو عليه)، وإنما أيضًا أن يطبق على نفسه فعليًا وأن يدرب نفسه بنفسه ويغير نفسه⁽¹⁾. فالعقيدة والممارسة عند الكليين تولى أيضًا أهمية عظمى للـ *askesis*، إلى الحد الذي يجعل الحياة الكلية تبدو بأكملها كأنما هي تدريب متواصل. وكان ديوجين يريد في الوقت نفسه تدريب الجسم والنفس؛ وكل تدريب لطرف «يقتضي عاجزًا إذا لم يتم تدريب الآخر، فالصحة الجيدة والقوة ليستا أقل منفعة من باقي الأمور، حيث أن ما يتعلق بالجسم يتعلق أيضًا بالنفس». إن هذا التدريب المزدوج يهدف في الوقت نفسه إلى أن يكون الإنسان قادرًا على أن يجابه دون ألم الحرمانات حين تحل به، والتغلب بصورة دائمة على اللذات مكتفياً منها بالإشباع الأولي للحاجات. والتدريب بأكمله يختصر إلى شكله الطبيعي، الانتصار على الذات والاقتصاد الطبيعي في حياة قائمة على إشباع حقيقتهم: «لا يمكن القيام بأي شيء في الحياة، حسب قول ديوجين، دون تدريب والتدريب يسمح للناس بالتغلب على كل شيء (pan eknikesai) ... ونحن حين نهمل جانبًا الآلام التافهة التي نسببها لأنفسنا وبقيامنا بالتدريب بما ينسجم مع الطبيعة، سوف يصبح بإمكاننا ويجب علينا أن نعيش سعداء... بل إن احتقار اللذة سوف يعطينا، إذا كنا نتدرب، كثيرًا من الرضى. وإذا كان أولئك الذين اعتادوا على العيش في اللذات يتعذبون عندما يجب عليهم تغيير حياتهم، فإن أولئك الذين درّبوا أنفسهم على تحمّل المصاعب يحتقرون الملهذات دون ألم (hedion auton ton hedonon kataphronousi)»⁽²⁾.

إن أهمية التدريب سوف تظل في الذاكرة دون نسيان ضمن العرف الفلسفي اللاحق. بل إن هذه الأهمية سوف يتوسّع مداها توسّعًا ملحوظًا إذ سوف تتزايد التدريبات، وسوف تحدّد طرائقها، وأهدافها، وتنوعاتها الممكنة؛ وسوف يدور النقاش حول فعاليتها؛ إن الـ *askesis* بمختلف أشكاله (تدريبيًا، وتأملاً، وامتحانات للفكر، وفحوص للوجدان، وتحكّم بالعروض المسرحية) سوف يصبح مادة للتعليم وسوف يشكل إحدى الأدوات الجوهرية في إدارة شؤون النفس. بالمقابل، في

Sur le lien entre l'exercice et le souci de soi, cf. Alcibiade, 123 d. (1)

DIOGENE LAERCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 70. (2)

نصوص الحقبة الكلاسيكية، نجد القليل من التفاصيل حول الصيغة المحسوسة التي يمكن أن يتخذها الـ askesis الأخلاقي. مما لا شك فيه أن العرف الفيثاغوري كان يعترف بوجود تدريبات عديدة: الريجيم الغذائي، مراجعة الأخطاء في نهاية النهار، أو حتى ممارسات التأمل التي يجب أن تسبق النوم بحيث يتم استبعاد الأحلام السيئة وتسهيل ظهور الرؤى القادمة من الآلهة: إلى هذه الاستعدادات الروحية عند المساء، يعود أفلاطون بشكل دقيق في مقطع من كتاب «الجمهورية» حيث يستعرض خطر الشهوات الجاهزة دائماً للانعراض سريعاً على النفس⁽¹⁾. لكن خارج إطار هذه الممارسات الفيثاغورية، لا نجد - أكان عند إكزيفون أو أفلاطون، أو ديوجين، أو أرسطو، توصيفاً نوعياً للـ askesis كتدريب على التعفف. ولهذا الأمر دون شك تفسيران: الأول، هو أن التدريب يتم تصوّره كممارسة لما يجب على المرء أن يدرّب نفسه عليه؛ فلا توجد فائدة للتدريب في علاقته مع الغاية المطلوب الوصول إليها؛ فيجب على الإنسان أن يعتاد بالتدريب على السلوك الذي يتوجب عليه لاحقاً الالتزام به⁽²⁾. وهكذا يمتدح إكزيفون التربية السبارطية التي يتم خلالها تعليم الأطفال تحمّل الجوع بتقنين طعامهم، وتحمّل البرد بعدم إعطائهم سوى ثوب واحد، وتحمّل الألم بتعريضهم للعقوبات الجسدية، تماماً مثلما يعلمونهم ممارسة التعفف بإلزامهم بالتواضع في المظهر الخارجي (المشي في الشوارع بصمت، بعيون مطرقة نحو الأسفل ويدين تحت المعطف)⁽³⁾. وكذلك يضع أفلاطون باعتباره إخضاع الشباب إلى امتحانات الشجاعة التي تقوم على تعريضهم لأخطار خيالية؛ وبهذا يضع وسيلة كي يعتادوا، وكي يتحسن أدائهم ويقدرّون في الوقت نفسه قيمة ما يقع عليهم؛ تماماً مثلما تُقاد «المهار وسط الضجيج والضوضاء للتعرف عمّا إذا كانت تخاف»، من المناسب «نقل محاربين، وهم في سن الشباب، وسط أمور مرعبة، ومن ثم إطلاق المجال أمامهم للحصول على اللذات»؛ وهكذا تصبح لدينا وسيلة لاختبارهم «بعناية أشدّ من عناية اختبار الذهب بالنار، كي نعلم إن كانوا يقاومون الإغراءات، وإن كانوا يلتزمون بالحشمة في كلّ ظرف، وإن كانوا حراساً أوفياء لأنفسهم وللموسيقا التي

(1) PLATON, République, IX, 571 c – 572 b.

(2) انظر Pl.ATON, Lois, I, 643 b «من يريد أن يتفوّق في يوم من الأيام في أي مجال مهما كان، يجب عليه التدريب (meletan) على هذا الأمر منذ الطفولة، مستمتعاً ومهتماً في الوقت نفسه بكل ما يتصل به».

(3) XÉNOPHON, République des Lacédémoniens, 2 et 3.

تلقوا دروسها⁽¹⁾». بل إنه في كتاب «القوانين» يذهب إلى حدّ أنه يحلم بدواء لم يكتشف بعد؛ فهذا الدواء يجعل كل شيء يبدو مربعاً في نظر من يكون قد تجرّعه، ويمكن بالتالي استخدامه للتدريب على الشجاعة: إمّا بمفرده، إذا كان يفكر بأنه «لا يجوز أن يترك نفسه تحت الأنظار قبل أن يكون قد تدرّب تدريباً حسناً»، وإمّا جماعياً وحتى أمام الجمهور «مع العديد من المدعوين»، كي يبرهن على أنه قادر على أن يسيطر على «الاضطراب الحتمي عند شرب الكحول»⁽²⁾؛ استناداً إلى هذا النمط المفتعل والمثالي يمكن تقبّل وتنظيم المآدب كنوع من الامتحانات على الاعتدال. وقال أرسطو ذلك بكلمة تبيّن دائرية التعليم الأخلاقي والفضيلة التي يتمّ تعلّمها: «إن المرء يصبح معتدلاً حين يتعدّد عن اللذات؛ لكنّه حين يصبح كذلك يمكنه بصورة أفضل الابتعاد عنها»⁽³⁾.

أمّا السبب الثاني الذي يمكن أن يُفسّر وجود فنّ نوعي لتدريب النفس، فيستند إلى أنّ التحكّم بالذات والتحكّم بالآخرين أمران يُنظر إليهما بأنهما من صيغة واحدة؛ إذ، نظرًا لأنّ الإنسان يجب أن يتحكّم بنفسه كما يتحكّم ببيته وكما يمكن أن يقوم بدوره في المدينة، فنتيجة لذلك إنّ تشكيل الفضائل الشخصية، لا سيّما الـ *enkrateia*، لا يختلف بطبيعته عن التشكيل الذي يسمح بالتفوّق على باقي المواطنين وقيادتهم. فالتعليم نفسه يجب أن يُوفّر إيجاد الفضيلة وإيجاد السلطة. إنّ تحقيق المرء لإدارته لنفسه بالذات، وقيامه بإدارة شؤون بيته، وممارسته لحكم المدينة هي ممارسات ثلاث من نمط واحد. ويبيّن كتاب «الاقتصادي» من تأليف إكزِينوفون بكل وضوح، في هذه «الفنون» الثلاثة، استمرارية، ووحدة شكلية، وكذلك تعاقب كرونولوجي عند تشغيلها في نطاق حياة فرد مطلق. ويؤكد الشاب كريتوبول أنّه منذ ذلك الحين فصاعداً أصبح قادراً على التحكّم بنفسه وعدم الاسترسال منجرّفاً مع شهواته ولذاته (ويذكره سقراط بأنّ هذه اللذات والشهوات شأنها شأن الخدم الذين يجب أن تكون له سلطة عليهم)؛ وهكذا أصبحت الفرصة مناسبة له كي يتزوّد ويوفر مع زوجته إدارة البيت؛ وهذه الإدارة للشؤون المنزلية - بمعنى إدارة الأمور الداخلية واستثمار ملكية والحفاظ على تراث أو تطويره - يُضفي إكزِينوفون قيمةً عليها، أكثر من مرة، لأنّها تشكّل، إذا كرّس الإنسان نفسه لها كما يجب، تدريباً لا مثيل له جسدياً

PLATON, République, III, 413 d sq. (1)

Platon, Lois, I, 647 e - 648 c. (2)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, II, 2, 1 104 a. (3)

وأخلاقياً إذا كان يريد ممارسة واجباته المدنية، وتأسيس سلطته العامة، وتحمل واجبات القيادة. بصورة عامة، كل ما سوف يكون فيه منفعة للتربية السياسية للإنسان بصفته كمواطن سوف تكون فيه منفعة أيضاً لتدريبه على الفضيلة، والعكس صحيح؛ فالأمران يمضيان كتفاً إلى كتف؛ إن الـ askesis أخلاقياً تشكل جزءاً لا يتجزأ من الـ paideia عند الإنسان الحر الذي يتحمل مسؤولية دور يقوم به في المدينة وحيال الآخرين؛ وهذا لا يقتضي عمليات مميزة بدقة؛ فالرياضة البدنية وامتحانات التحمل، والموسيقا، وتعلم الإيقاعات الرجولية القوية، وممارسة الصيد البري واستخدام الأسلحة، والاهتمام بالظهور اللائق أمام الناس، واكتساب الـ aidos بما يسمح للمرء أن يحترم نفسه من خلال الاحترام الذي يحمله تجاه الآخرين - كل هذه الأمور هي في الوقت نفسه تشكيل للمرء الذي سوف يكون مفيداً لمدينته وتدريب أخلاقي لمن يريد أن يسيطر على نفسه بنفسه. وحين يُشير أفلاطون إلى امتحانات الخوف المصطنع التي يأمر بها، فهو يرى فيها وسيلة للتعرف عند الشباب على الذين سوف يكونون بينهم الأكثر قدرة على أن يكونوا «مفيدين لأنفسهم وللدولة»؛ فهؤلاء هم من يجب توظيفهم للقيادة؛ «يجب أن نوجد قائداً وحارساً للمدينة يكون هو، ذاك، الذي من بعد المرور بالامتحانات المتوالية في الطفولة، والشباب، وسنّ البلوغ قد خرج منها سالمًا معافى (akeratos)»⁽¹⁾. وحين يريد الآثيني في كتاب «القوانين»، أن يعطي تعريفاً لما يفهمه من كلمة paideia، فهو يقول عنها إنها تتصف بما «يُشكل الفضيلة منذ الطفولة «وتلهم» بالرغبة المشغوفة التي تدفع المرء مواطناً مكتملاً، يعلم كيف يأمر ويطيع حسب العدالة»⁽²⁾.

يمكن القول بكلمة واحدة إن فكرة الـ askesis، كتدريب عملي لا غنى عنه كي يُشكل الفرد نفسه كشخص أخلاقي، هي فكرة هامة - بل وملحة - في الفكر الإغريقي الكلاسيكي، على أقل تقدير ضمن سياق العرف المستمر على نهج سقراط. مع ذلك، فهذا «التقشف» غير منظم ولا موضوع تفكير طويل في مجموعة متناسقة من الممارسات الفريدة التي يمكن أن تشكل نوعاً من فنّ نوعي للنفس، بتقنياته، وطرائقه، ونصائحه. فمن طرف، هو لا يتميز عن ممارسة الفضيلة ذاتها بل هو تدريب استباقي عليها. ومن طرف آخر، هو يستخدم التدريبات نفسها التي تشكل المواطن؛

PLATON, République, III, 413 e. (1)

PLATON, Lois, I, 643 e (2)

فمن هو سيّد نفسه وسيّد الآخرين يتشكّل في الوقت نفسه. وسرعان ما سوف يبدأ هذا التقشّف بالحصول على استقلاليته، أو على الأقل على نوع من الاستقلالية الجزئية والنسبية. ويتمّ هذا الأمر بطريقتين؛ فهناك فكّ ارتباط بين التدريبات التي تسمح للمرء بالسيطرة على نفسه وتعلّم ما هو ضروري لحكم الآخرين؛ كما سوف يكون هناك فكّ ارتباط أيضًا بين التدريبات بشكلها الخاص والفضيلة، والاعتدال، والتماسك، وهي التي تؤهلنا لها طرائقها (اختبارات، امتحانات، تحكّم بالذات) سوف تنحو إلى تشكيل تقنية خاصة، أكثر تعقيدًا من مجرد التدريب المتكرّر على السلوك الأخلاقي الذي تريد أن تصل إليه. وسوف نرى بعد ذلك فنّ إدارة الذات فيما يتعلق بالبايدية التي تشكل سياقها وأيضًا بالنسبة لعلاقتها بالسلوك الأخلاقي الذي يخدم هدفها. غير أن الفكر الإغريقي الكلاسيكي كان يرى في «التقشّف» الذي يتيح للمرء تشكيل نفسه كشخص أخلاقي جزءًا لا يتجزّأ، حتّى في شكله أيضًا، من التدريب على حياة فاضلة هي أيضًا حياة الإنسان «الحرّ» بالمعنى الكامل والإيجابي والسياسي للكلمة.

الحرية والحقيقة

1. «قل لي، يا أوتيديم، هل تؤمن بأن الحرية خيرٌ نبيل ورائع، سواءً بالنسبة للفرد أو للدولة؟ - إنها أجمل ما يمكن الحصول عليه، أجب أوتيديم - لكن من ينجرّف مع لذات الجسد فيسمح لها بالسيطرة عليه ونتيجة لذلك، يصبح عاجزاً عن ممارسة الخير هل تعتبره رجلاً حراً؟ - على الإطلاق، قال⁽¹⁾».

إن الـ *sophrosune*، الحالة التي يسعى المرء للوصول إليها، بالتدريب على التحكم، وعلى التحفّظ في ممارسة اللذات، تحمل طابع الحرية. فإذا كان التحكم بالشهوات واللذات على هذه الدرجة من الأهمية وإذا كانت ممارسة هذا الأمر تشكل رصيذاً أخلاقياً بهذا الثمن المرتفع، فليس المقصود الحفاظ على براءة مبدئية ولا على استعادتها؛ ليس المقصود عموماً - طبقاً باستثناء العرف الفيثاغوري - الحفاظ على الطهارة⁽²⁾؛ وإنما الغاية أن يكون المرء حراً وأن يكون قادراً على البقاء كذلك. يمكننا أن نرى هنا، إذا كان من ضرورة للتذكير بهذا الأمر، البرهان على أن الحرية، في الفكر الإغريقي، لا يتم التفكير بها ببساطة على أنها تعني استقلال المدينة بأكملها، بينما لا يكون المواطنون يفعلها فيها تحديداً سوى عناصر لا فردية لهم، ولا وضعية دونية. بل الحرية التي من المناسب تأسيسها والحفاظ عليها، هي بالتأكيد حرية المواطنين بمجموعهم، لكنّها أيضاً، لكلّ منهم، صيغة في علاقة الفرد مع نفسه. فتأسيس المدينة، وطابع القوانين، وأشكال التربية، والطريقة التي يتصرّف بها القادة أمورٌ تشكّل،

(1) XÉNOP'HON, *Mémorables*, IV, 5, 2 - 3.

(2) ليس المقصود طبقاً القول إن فكرة الطهارة كانت غائبة عن الأخلاق الإغريقية في موضوع اللذات أثناء الحقبة الكلاسيكية؛ فهي قد شغلت موقعاً مهماً عند الفيثاغوريين؛ كما كانت بالغة الأهمية في نظر أفلاطون. مع ذلك يبدو تماماً بصفحة عامة، فيما يتعلّق بالشهوات واللذات البدنية، أن الرصيد في السلوك الأخلاقي كان التفكير فيه بصورة خاصة كسيطرة. إن تصاعد وتطوّر أخلاق حول الطهارة مع الممارسات التطبيقية على الذات المترافقة معها، سوف تكون ظاهرة تاريخية بعيدة الأجل.

بوضوح، عوامل هامة لسلوك المواطنين؛ وبالمقابل، إن حرية الأفراد، بمعنى قدرتهم على التحكم بأنفسهم، أمر لا غنى عنه للدولة قاطبة. وتعالوا نسمع أرسطو يقول في «السياسة»: «تكون المدينة فاضلة عندما يكون المواطنون المشاركون في الحكم هم، أنفسهم فاضلين؛ والحال، في دولتنا، جميع المواطنين يشتركون بجانب من الحكم، فالنقطة التي يجب أخذها بعين الاعتبار هي كما يلي: كيف يمكن لإنسان ما أن يكون فاضلاً؟ لأنه، حتى لو كان بالإمكان أن تكون الهيئة العامة للمواطنين فاضلة دون أن يكون كل شخص كذلك فردياً، فتبقى الفضيحة الفردية هي التي يجب، تفضيلها، لأن فضيلة الهيئة الاجتماعية بأكملها تأتي منطقياً من فضيلة كل مواطن⁽¹⁾». فموقف الفرد حيال نفسه، والطريقة التي يؤمن بها حريته الخاصة، حيال شهواته، وصيغة السيادة التي يمارسها على نفسه هي عنصر مكوّن لسعادة المدينة وحسن سير النظام فيها.

علماً بأن هذه الحرية الفردية لا يجوز أن تُفهم على أنها استقلالية حرية الاختيار. فما يقف أمامها، المحور الذي تتعارض معه، ليس محور جبرية طبيعية ولا إرادة تحصيل قوة مطلقة: إنها عبودية - وهي عبودية للذات. لأن حرية الإنسان أمام الذات، هي بالأبداً يكون رهن تصرفها، ألا يكون عبداً لها. وما هو أبعد، بكثير من النجاسة، والخطر اللذين تأتي بهما الأفروديزيات، يتمثل في العبودية. وكان ديوجين يقول إن الخدم عبيد لأسيادهم، وأن الأشخاص غير الأخلاقيين عبيد لشهواتهم (tous de phaulous) (2) وقد حذر سقراط كريتوبول من هذه العبودية، في بداية «الاقتصادي»⁽³⁾، وكذلك أوتيديم في حوار من كتاب «مآثر» Memorables يُشكّل، نشيداً تمجيدياً للاعتدال الذي يُعتبر حرية: «تؤمن دون شك بأن ممارسة الخير تعني أن يكون الإنسان حراً، ووجود معلّمين يمنعون من القيام بالخير، يعني أن يكون الإنسان عبداً؟ - هذا بالفعل ما أفكر به، قال - إذن صحيح في نظرك بأن غير المعتدلين هم عبيد... - وهل هناك عبودية في رأيك أسوأ منها؟ - حسب رأيي، قال، إنها العبودية التي تضمّ أكثر المعلّمين شراً. - إذن، أدهى العبوديات عبودية غير المعتدلين... - إذا كنت أفهمك جيداً، يا سقراط، أنت تقول إن الإنسان المستعبد

ARISTOTE, Politique, VII, 14, 1 332 a. (1)

DIOGENE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 66. (2)
جداً. IV, 5. PLATON, République, . XENOPHON, Economique, I, 22 Mémoires.

IX, 577 d

XÉNOPHON, Économique, I, 1, 17 sq. (3)

للذات حواسه ليس له أية صلة تربطه بأية فضيلة؟ - نعم، يا أوتيديم، قال سقراط، إذ بماذا يتفوق غير المعتدل على أخطّ الدواب وأكثرها غباء⁽¹⁾؟»

غير أنّ هذه الحرية هي أكثر من أن تكون مجرد لا عبودية، أكثر من أن تكون مجرد انعتاق يجعل الفرد مستقلاً حيال كلّ ضغط خارجي أو داخلي؛ إنها في صيغتها المفعمّة والإيجابية تشكّل سلطة يمارسها المرء على نفسه في السلطة التي يمارسها، على الآخرين. ومن هو، بحكم الواقع، في مكانة أدنى تحت سلطة الآخرين ليس له أن ينتظر من نفسه وجود مبدأ اعتداله الشخصي؛ إذ سوف يكون كافياً له إطاعة الأوامر والتعليمات التي سوف تُعطى له. وهذا ما سوف يشرحه أفلاطون بخصوص الحرفيّ: فما هو منحطّ لديه، كون الجانب الأفضل من نفسه «من الضعف بصورة طبيعية إلى الحدّ الذي لا يستطيع معه أن يتحكّم بالرغبات البهيمية في داخله، بل هو لا يمكنه أن يتعلّم أيّ شيء سوى أن يتملّقها»؛ والحال، فما العمل إذا أردنا أن يكون هذا الإنسان مسيراً بمبدأ عقلائي، كما هو المبدأ، «الذي يسيطر عند الرجل المتفوّق»؟ الوسيلة الوحيدة، هي تحديداً وضعه تحت سلطة وقيادة ذلك الرجل المتفوّق: «يجب عليه أن يكون عبداً عند من يكون العنصر الإلهي فيه هو من يقود⁽²⁾» بالمقابل، من يتوجّب عليه إدارة أمور الآخرين، هو تحديداً من يجب أن يكون قادراً على ممارسة سلطة كاملة على نفسه بالذات لأنه في الوقت نفسه، في وضعيته ومع السلطة التي بين يديه، سوف يكون من السهل عليه إشباع جميع شهواته، وبالتالي الانجراف معها، لكنّ أيضاً لأنّ الفوضى في سلوكه لها آثارها على الجميع وفي الحياة الجماعية للمدينة. في سبيل ألا يكون المرء مفرطاً وألا يقوم بأفعال عنيفة، في سبيل الخلاص من ثنائيّ السلطة المستبدة (على الآخرين) والنفس الواقعة تحت الاستبداد (بفعل شهواتها)، تتطلّب ممارسة السلطة السياسية حينذاك، كما هو شأن مبدأها في التنظيم الداخلي، أن يكون المرء صاحب سلطة على نفسه. إن الاعتدال متى فهم كأحد جوانب السيادة على النفس هو، بما لا يقل عن العدالة أو الشجاعة أو الحذر فضيلة تشرف من يجب عليه ممارسة سلطته على الآخرين. وأكثر البشر ملكيّة هو من يكون ملكاً على نفسه بالذات (basilikos, basileuon heautou)⁽³⁾.

In., Mémoires, IV, 5, 2 - 11. (1)

PLATON, République, IX, 590 c. (2)

Ibid., IX, 580 c. (3)

ومن هنا، تتوَلَّد الأهمية المعطاة في أخلاق اللذّات لصيغتين عاليتين من صيغ القدوة الأخلاقية. فمن جانب، لدينا المستبد السيِّء؛ إنه عاجز عن التحكّم بأهوائه الخاصة؛ ويجد نفسه بسبب هذا الأمر ميّالاً دائماً إلى استغلال سلطته الخاصة والقيام بأعمال عنف (hubrizein) على رعاياه؛ إنه يسبّب الاضطراب في دولته، ويرى المواطنين يثرون في وجهه؛ كما أن الاستغلالات الجنسية لطاغية، حين يشرع بفضح أطفال - صبياناً وفتيات - المواطنين، غالباً ما تكون مدعاة أولية للمؤامرات التي تحاك من أجل قلب حكم الطغيان وبناء الحرية: هكذا جرى الأمر مع جماعة بيزيستراد في أثينا، ومع برياندر في أمبراسي وغيرهم أيضاً مما يتحدث أرسطو عنه في كتابه الخامس من «السياسة»⁽¹⁾. وفي مواجهة هذا العرض، ترسم الصورة الإيجابية للقائد القادر على ممارسة سلطة حصرية على نفسه في نطاق السلطة التي يمارسها على الآخرين؛ وتحكّمه بذاته يعدّل من تحكّمه بالآخرين. والشاهد على هذا مثال سيروس عند إكزينوفون، حيث أنه كان بإمكانه أكثر من أي شخص آخر أن يسيء استغلال قدرته ولكنّه مع ذلك، في وسط بلاطه، كان يبرز تحكّمه بعواطفه: «وهكذا فمثل هذا السلوك كان يخلق في البلاط عند أصحاب المراتب الدنيا شعوراً دقيقاً بمرتبهم ما يجعلهم يسلمون أمورهم للأعلى شأنًا كما أنهم، فيما بينهم، يشعرون باحترام دقيق ولياقة»⁽²⁾. وكذلك، فإن نيكوكليس عند إيزوقراط حين يمتدح شخصياً ما لديه من اعتدال ومن إخلاص في الحياة الزوجية، فهو يعود إلى متطلّبات مركزه السياسي: وكيف يمكنه الزعم بأنه يستطيع الحصول على طاعة الآخرين، إذا كان لا يستطيع أن يحقق إخضاع شهواته الخاصة⁽³⁾؟ وها هو أرسطو تحديداً بعبارات تدلّ على الحذر يُشير على العاهل مطلق الصلاحية ألاّ ينجرّف مع كلّ دعاة؛ لأنّ عليه في واقع الحال أن يأخذ بعين الاعتبار تعلق رجال الصلاح بشرفهم؛ ولهذا السبب، سوف يكون متهوراً إذا عرّضهم لمذلّة العقوبات الجسدية؛ وللسبب نفسه، سوف يكون من الواجب عليه تجنّب «توجيه ما يجرّح حياء أصحاب الأعمار الغضة». فيجب على علاقاته الحميمة مع الشباب أن تكون خاضعة لموجبات من نسق عاطفي وليس بوجود فكرة تقول له إن كلّ شيء مباح أمامه وأنّه، بصورة عامة يفتدي بمزيد

ARISTOTE, Politique, V, 10. (1)

XENOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 30 - 34. (2)

ISOCRATE, Nicoclès, 37 - 39. (3)

من الشرف المبالغ فيه⁽¹⁾ كل ما يمكن أن يبدو له ضياعاً للقيمة الاعتبارية. ويمكننا أن نتذكر بأنه كان مادة الجدل بين سقراط وكاليكليس: أولئك الذين يحكمون الآخرين، هل يجب تصوّرهم في علاقتهم مع أنفسهم بالذات على أنهم «حاكمون أم محكومون» (archontas e archomenous)، - وهذا الحكم على الذات هو بالتعريف يقتضي أن يكون المرء sophron et enkrates، أي أنه «يتحكم داخل ذاته بالذات وبالشهوات»⁽²⁾؟

سوف يأتي يوم تصبح فيه المقولة التي غالباً ما تستخدم بتكريم الفضيلة الجنسية هي المقولة التي تتحدث عن المرأة، أو عن الصبيّة، التي تدافع عن نفسها في وجه هجمات من تكون له كلّ السلطة عليها؛ إن إنقاذ الطهارة والعذرية، والوفاء بالوعود والعهود سوف تشكّل حينذاك الامتحان الأمثل للفضيلة، هذا الشكل، بالتأكيد، لم يكن مجهولاً في «التاريخ القديم»؛ لكن يبدو أيضاً بوضوح بأنّ الإنسان، القائد، السيد القادر على التحكم ذاتياً بشهوته في اللحظة التي تعطيه فيها سلطته على الآخرين إمكانية استغلال تلك السلطة على هواه وهو ما يمثل أفضل تمثيل، في الفكر الإغريقي، نمطاً لما هي عليه، في طبيعتها الخاصة، فضيلة الاعتدال.

2. من خلال هذا التصرّو للتحكم كحرية فاعلة، ما يتم التأكيد عليه، هو الطابع «الرجولي» في الاعتدال. إذ تماماً كما الحال في البيت، الرجل هو من بيده القيادة وكذلك، في المدينة، فليس للعبيد، ولا للأطفال، ولا للنساء حق ممارسة السلطة، بل هذا الحق وقفّ على الرجال وعلى الرجال لا غير، وهكذا يجب على كلّ رجل أن يبرز في نفسه قيمة الخواص التي يتمتع بها كرجل. إنّ التحكم بالذات هو طريقة كي يكون الرجل رجلاً في علاقته مع نفسه، أي أن يتحكم بما يجب أن يكون خاضعاً للحكم، وأن يجبر على الطاعة من هو غير قادر على أن يدير شؤون نفسه، وأن يفرض مبادئ العقل على من هو محروم منها؛ إنها في حقيقة الأمر طريقة كي يكون الإنسان فعّالاً، بالقياس مع ما هو من طبيعة سلبية ويجب أن يظل كذلك. في أخلاق الرجال هذه المصنوعة من أجل الرجال، تكون بلورة الذات كشخص أخلاقي قائمة على أن يشكّل المرء بنفسه بنياً رجولياً إذ بمقدار ما يكون المرء رجلاً أمام نفسه يصبح باستطاعته أن يدير ويوجّه نشاط الرجولة الذي يمارس على الآخرين

ARISTOTE, Politique, V, II, 1 315 a. (1)

PLATON, Gorgias, 491 d. (2)

في نطاق الممارسة الجنسية. وما يجب التوجّه نحوه في المبارزة القتالية مع الذات وفي الصراع من أجل السيطرة على الشهوات، هو النقطة التي عندها تصبح العلاقة مع الذات متّحدة شكلاً مع علاقة السيطرة، والتسلسل الهرمي، والسلطة بحيث أن الرجل كرجل وكرجل حر، يمكنه محاولة السيطرة على من هم أدنى منه؛ وتحديدًا ضمن هذا الشرط من «الرجولة الأخلاقية» يمكن للمرأة، حسب نمط من «الرجولة الاجتماعية»، أن تقدّم المقياس المناسب لممارسة «الرجولة الجنسية». والمرء في تعامله مع لذاته الذكورية، يجب عليه أن يكون رجلاً حيال نفسه بالذات، مثلما هو رجلٌ في دوره الاجتماعي. وهكذا فالاعتدال بمعناه الكامل هو فضيلة رجولية.

وهذا لا يعني بأنّ النساء ليس لهنّ أن يكنّ معتدلات، وأنهنّ غير قادرات على الـ *enkrateia*، أو أنهنّ جاهلات بفضيلة الـ *sophrosune*. غير أنّ هذه الفضيلة، لديهنّ، دائماً تكون مرجعيتها بطريقة ما مرجعية رجولية. إنّها مرجعية مؤسّساتية، حيث أنّ ما يفرض عليهن الاعتدال، هو وضعهنّ التبعية حيال العائلة والزوج، ووظيفتهنّ المحددة بالإنجاب ما يسمح باستمرار الاسم، وانتقال الأملاك، وبقاء المدينة على قيد الحياة. لكنها أيضاً مرجعية هيكلية حيث أنّ امرأة ما، كي يكون بإمكانها أن تصبح معتدلة، يجب أن تؤسس لنفسها بالذات علاقة تفوّق وسيطرة هي بحدّ ذاتها من نمط رجولي. ومما له دلالة أنّ سقراط، في «الاقتصادي» من تأليف إكزينوفون، بعد أن استمع إلى إيخوماك يمتدح فضائل زوجته التي شكّلها هو شخصياً، يعلن (لكن بعد الابتهاال إلى ربّة الأمومة المتقشّفة): «وحقّ هيرا، هذا ما يكشف عند زوجتك روحاً رجولية بحقّ (andrike dianioia)». من بعد ذلك ها هو إيخوماك *Ischomaque*، كي يعرض كيف هي الهيئة الخالية من الغنج كما أراد لزوجه أن تكون، يُضيف هذا الردّ حيث نجدُ العنصرين الجوهريين في تلك الرجولة الفاضلة عند المرأة - قوّة الروح الشخصية والتبعية حيال الرجل: «سوف أذكر لك أيضاً سمات أخرى من قوّة روحها (megalophron) وأريك السرعة الخاطفة التي تلبي بها ما أريد، بمجرد سماع نصائحي⁽¹⁾».

كما نعلم، لقد اعترض أرسطو اعتراضاً ظاهراً على تلك النظرية السقراطية حول وجود وحدة جوهرية في الفضيلة، وبالتالي حول وجود هوية للفضيلة عند الرجال والنساء. مع ذلك، هو لا يقدّم وصفاً لفضائل نسائية هي حصراً نسائية؛ والفضائل

XENOPHON, Economique, X, 1. (1)

التي يعترف بها للنساء تتحدّد بالرجوع إلى فضيلة جوهرية، تجدّ صيغتها الكاملة والممتلئة بالمعنى عند الرجل. ويرى تفسير ذلك بأنّ العلاقة ما بين الرجل والمرأة هي علاقة «سياسية»: إنّها علاقة حاكم ومحكوم. ويجب تمامًا، لاستقرار النظام في هذه العلاقة، أن يشترك الاثنان بالفضائل نفسها؛ لكنّ كلّ منهما سوف يمارس فضائله على طريقته. فذاك الذي يحكم - يعني، الرجل - «يملك الفضيلة الأخلاقية بكلّ امتلائها»، بينما من جانب المحكومين - ومن جانب المرأة - يكفي الحصول «على المقدار المخصّص من أجل الفضيلة». فالاعتدال والشجاعة هما بالتالي عند الرجل فضيلة عامرة وكاملة «للقيادة»؛ وأمّا بشأن الاعتدال أو الشجاعة عند المرأة، فهي فضائل «خضوع وتبعية»، ما يعني أنّها فضائل نمطها الكامل والناجز ومبدأ تشغيلها في الوقت نفسه متوافر عند الرجل⁽¹⁾.

وإنّ ما يتصف به الاعتدال من هيكلية رجولية في جوهرها يستدعي نتيجة أخرى، متناظرة ومتعكسة مع النتيجة السابقة: وذلك لأنّ اللااعتدال، بحدّ ذاته، مردّه سلبية تجعله قريباً من صفة الأنوثة. فإذا كان المرء غير معتدل، يكون فعلياً، في مواجهة قوّة اللذات، في حالة من عدم المقاومة، وفي وضعية من الضعف والخضوع؛ إنه يكون عاجزاً عن اتخاذ الموقف الرجولي في مواجهة نفسه، ذلك الموقف الذي يسمح للمرء بأن يكون أقوى من نفسه. وبهذا المعنى، فإنسان اللذات والشهوات، إنسان عدم القدرة على التحكم (akrasia) أو اللااعتدال (akolasia) هو رجلٌ يمكن أن نقول عنه إنه أنثوي، إنما في مواجهة نفسه أكثر مما هو جوهرياً في مواجهة الآخرين. وفي تجربة جنسانية كما الحال مع جنسائتنا، حيث هناك فصل أساسي يضع المذكر في مواجهة المؤنث، فإنّ أنثوية الرجل يُصار إلى إدراكها من خلال الخرق الفعلي أو الافتراضي لدوره الجنسي. فالرجل الذي يدفعه حبّ النساء إلى الإفراط، لن يصفه أحد بأنّه أنثوي، إلّا إذا اشتغل على شهوته مطوّلاً لفكّ شيفرتها ولتعقّب «المثلية الجنسية الكامنة» التي تكمن بصورة سرّية في علاقاته غير المستقرّة والكثيرة مع النساء. أمّا عند الإغريق، على العكس من ذلك فالتعارض بين الإيجابية والسلبية هو الأمر الجوهري وهو الذي يُشير إلى ميدان السلوكيات الجنسية وكذلك إلى المواقف الأخلاقية؛ ونرى بوضوح تمامًا حينذاك لماذا لا يستطيع الرجل تفضيل الغراميات المذكّرة دون أن يفكر أحد باتهامه بالأنوثة، منذ أن يكون إيجابياً في العلاقة الجنسية

ARISTOTE, Politique, 1, 13, 1 260 a. (1)

وإيجابيًا في التحكّم الأخلاقي بنفسه؛ بالمقابل، إنّ الرجل الذي لا يتحكّم تحكّمًا كافيًا بلذّاته - مهما كان موضوع اختياره لما يفعل - يُنظر إليه على أنّه «أنثوي». إنّ الخط الفاصل بين رجل ذكوري ورجل أنثوي لا يتطابق مع التعارض عندنا بين المثلية الجنسية والجنس المختلف؛ كما لا يقتصر هذا الخط الفاصل على التعارض بين المثلية الجنسية الإيجابية والسلبية بل يدلّ على الاختلاف في الموقف حيال اللذّات؛ والعلامات التقليدية لتلك الأنثوية - كسل، خمول، رفض النشاطات الخشنة قليلًا في الرياضة، الميل إلى العطور والزينة، الرخاوة... (malakia) - لن تصيب بالضرورة ذاك الذي سوف نطلق عليه في القرن التاسع عشر صفة «الشاذ»، وإنّما ذاك الذي يسترسل مع اللذّات التي تجذبه: إنّهُ خاضعٌ لشهواته الخاصة وأيضًا لشهوات الآخرين. وها هو ديوجين يشعر بالحنق وهو يرى غلامًا يعرضُ نفسه بإفراط؛ لكنّه يعتبر هذا المظهر الأنثوي بأنّه يمكن أن يعبر عن ميل إلى النساء والرجال على حد سواء⁽¹⁾. وما يُشكّل، في نظر الإغريق، السلبية الأخلاقية بامتياز، لا يتمثّل وضوحًا بعشق الجنسين؛ كما لا يتمثّل أيضًا بتفضيل جنسه على الجنس الآخر؛ وإنّما يتمثّل بأن يكون سلبياً في مواجهة اللذّات.

3. هذه الحرية - السلطة التي تميّز الرجل المعتدل لا يمكن تصوّرها دون علاقة مع الحقيقة. لأنّ السيطرة على اللذّات وإخضاعها للعقل - logos - لا تشكّل سوى أمر وحيد هو نفسه في الجاليتين: فالمعتدل، كما يقول أرسطو، لا يشتهي إلّا «ما يأمر به العقل السديد» (orthos logos)⁽²⁾. ونعرفُ الجدل الطويل الذي انطلقاً من العرف السقراطي تطوّر فيما يخصّ دور المعرفة، في الفضيلة بصورة عامة وفي الاعتدال بصورة خاصة. وقد أشار إكزيتوفون، في «مآثر»، إلى مقولة سقراط التي مفادها أنّه ليس بالإمكان الفصل بين العلم والاعتدال. وردّا على أولئك الذين يُشيرون إلى إمكانية توافر المعرفة بما يجب القيام به ثمّ التصرف مع ذلك على نحو معاكس، يقول سقراط إنّ اللامعتدلين هم دائماً في الوقت نفسه جهلة، وذلك لأنّ البشر في جميع الأحوال «يختارون من بين الأعمال تلك التي يحكمون عليها بأنّها الأكثر فائدة»⁽³⁾. سوف تدور النقاشات طويلاً حول هذه المبادئ من طرف أرسطو، دون أن يُعلّق انتقاده جدلاً، سوف يظلّ مستمراً في الروايق ومن حولها. لكن إن قبلنا أم لم

DIOGENE LAERCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 54. (1)

ARISTOTLE, Éthique à Nicomaque, III, 12, 1 119 b. (2)

XENOPHON, Mémorables, III, 9, 4. (3)

نقبل بإمكانية ارتكاب الشرّ ونحن نعلم بأنّه شرّ، ومهما كان نمط المعرفة المفترض عند أولئك الذين يتصرّفون رغم المبادئ التي يعرفونها، ثمة نقطة لم تُناقش: وذلك بأنّ المرء لا يستطيع ممارسة الاعتدال دون صيغة ما من صيغ المعرفة هي على الأقل أحد الشروط الجوهرية. فلا يمكن للمرء أن يُشكّل نفسه بصفة شخص أخلاقي في تعامله مع اللذّات دون أن يشكّل نفسه في الوقت نفسه بصيغة شخص يحمل معرفة. وقامت الفلسفة الإغريقية في القرن الرابع بتوصيف العلاقة مع اللوغوس في التعامل مع اللذّات في نطاق ثلاثة أشكال رئيسية. شكّل هيكلي: «فالاعتدال يستدعي أن يوضع اللوغوس في وضعية السيادة ضمن الكيان الإنساني وأن يكون قادرًا على إخضاع الشهوات وأن يكون باستطاعته ضبط السلوك. بينما، لدى اللامعتدل، تقوم الطاقة التي تشتهي باحتلال الموقع الأول من الأهمية وممارسة الطغيان؛ عند من يكون sophron، فالعقل هو الذي يحكم بحيث أنّه يتحلّى بالحكمة وأنّه مكلف بالإشراف على النفس بأكملها»؛ وانطلاقًا من هذا الأمر، يعرف الـ sophron على أنّه ذاك الذي تكون مختلف جوانب النفس عنده في مودة وتناغم حيث يكون من يحكم ومن هو محكوم في توافق للإقرار بأنّ العقل هو من يحكم وأنّ باقي الجوانب في النفس لا تنازعه تلك السلطة⁽¹⁾. وعلى الرغم من جميع الاختلافات التي توجد التعارض في التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس وفي تصوّر الأرسطوي في مرحلة «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فإنّ تفوّق العقل تمامًا على الشهوة هو ما يطبع بطابعه الـ sophrosune في هذا النصّ الأخير التالي: «شهوة اللذة عند الكائن المجرّد من العقل لا يمكن لها أن ترتوي حتى لو جرت محاولة إشباعها»؛ وبالتالي سوف تتزايد الشهوة تزايدًا كبيرًا «إذا لم يكن المرء وديعًا وخاضعًا للسلطة»؛ وهذه السلطة، إنّها تحديدًا سلطة اللوغوس التي يجب أن تتجاوب معها «ملكة الاشتها» (to epithumetikon)⁽²⁾.

ولكنّ ممارسة اللوغوس، ضمن نطاق الاعتدال، يجري توصيفه أيضًا بصيغته كأداة. وفي واقع الأمر، حالما توفر السيطرة على اللذّات استخدامًا يعلم كيف يتكيّف مع الحاجات، والأوقات، والظروف، يصبح من الضروري وجود عقل عملي بإمكانه أن يحدّد، حسب تعابير أرسطو، «ما يجب أن يفعله، كما ينبغي له، ومتى يجب عليه ذلك»¹. ويُشير أفلاطون إلى الأهمية عند الفرد كما عند المدينة

Platon, République, IV, 431 e – 432 b. (1)

Aristote, Éthique à Nicomaque, III, 12, 1 119 b. (2)

بعدم استعمال اللذات «خارج إطار الظروف المناسبة (ektos ton kairon) ودون معرفة (anepistemonos)»⁽¹⁾. وها هو إكزينوفون، بتفكير قريب جدًا من أفلاطون، يبرهن على أنّ الاعتدال عند الإنسان يعني أيضًا أنه إنسانٌ مجادل - جاهز لإصدار الأوامر والنقاش، قادر على أن يكون الأفضل - وذلك، كما يشرح سقراط الأمر في «مآثر»، أنّ «الناس المعتدلين دون سواهم هم القادرون على أن يروا في الأشياء ما هو الأفضل بينها، وعلى تصنيفها نوعيًا بصفة تطبيقية ونظرية، وعلى أن يختاروا الجيد بينها ويمتنعوا عن السيئ».

وختامًا، إن ممارسة اللوغوس، عند أفلاطون، ضمن نطاق الاعتدال تظهر بصيغة ثالثة: صيغة معرفة بالذات أنطولوجيًا. وتلك كانت مقولة سقراطية، مقولة ضرورة معرفة المرء لنفسه كي يطبق ويمارس الفضيلة، وكى يتحكم بالشهوات. وبخصوص هذه الصيغة التي يجب أن تلبسها تلك المعرفة بالذات، ثمة نصّ هو الحديث المطول لفيدر Phedre حيث تُروى رحلة الأرواح وولادة الحب، نجد فيه التوضيحات اللازمة. ونحن هنا، دون شك، في الأدب القديم، أمام أول وصف لما سوف تصير عليه فيما بعد «المعركة الروحية». فنجد فيه - بعيدًا جدًا عن لا مبالاة وانتصارات التحمل أو التعفّف التي كان سقراط يعلم كيف يبرهن عليها حسبما جاء لدى ألسيبياد في «المأدبة» - تصويرًا دراميًا بالكامل للروح التي تتصارع مع نفسها وتُصارع عنف شهواتها؛ سوف يكون لهذه العناصر المختلفة قدرها الطويل في تاريخ الروحانية: الاضطراب الذي ينقُض على الروح والذي تجهل حتّى ما هو اسمه، والقلق الذي يبقّيها في حالة يقظة، مع الهياج المجهول، والعذاب واللذة اللذين يتعاقبان أو يمتزجان، والتموّج الذي يجرفُ الكائن الحي، والتصارع بين القدرات المتعارضة، والسقطات، والجراح، والآلام، والجزاء والطمأنينة الختامية. والحال، فنحن هنا على امتداد هذا السرد الذي يعبر عمّا هي، في حقيقتها، طبيعة الروح الإنسانية أو الإلهية على حدّ سواء، والعلاقة مع الحقيقة التي تلعب دورًا رئيسيًا. فعليًا، إنّ الروح، بعد أن تأملت «الوقائع الحقيقية فوق السماء» وبعد أن أدركت انعكاسها في جمال متمثل في عالمنا الأرضي، يملكها هذان الحب، فيخرجها عن طورها ولا تعود تسيطر على نفسها؛ لكن أيضًا ها هي ذكرياتها تدفعها «نحو حقيقة الجمال»، وذلك لأنّها «تراه مجددًا، مصحوبًا بالحكمة ومنتصبًا فوق قاعدته المقدّسة» فتتماسك، وتشرع بلجم

PLATON, Lois, 1,636 d - e. (1)

الشهوة الجسدية وتروح تفتش عن الانعتاق من كل ما يمكن أن يُثقل حركتها ويمنعها من الرجوع إلى الحقيقية التي رأتها⁽¹⁾. فعلاقة الروح مع الحقيقة هي في الوقت نفسه ما يُرسي قاعدة الإيروس في حركته، وقوّته، وشدة توتره ما يُتيح له بأن يصبح الحب الحقيقي، وذلك بمساعدته على التخلص من كل استمتاع جسدي.

كما نرى أنّ العلاقة مع الحق، أكان ذلك من خلال صيغة هيكلية تراتبية عند الكائن البشري، أو بصيغة التطبيق للحذر والاحتياط، أو بتعرّف الروح على وجودها الخاص، تُشكّل عنصرًا جوهريًا في الاعتدال. إنّهُ ضروري من أجل التعامل المحسوب مع اللذات، وضروري للسيطرة على عنفها. لكن، يجب علينا تمامًا أن نرى بأنّ هذه العلاقة مع الحق لا تتخذ أبدًا صيغة فكّ شيفرة الذات على يد الذات ولا صيغة تفسير باطني للشهوة. فهذه العلاقة هي التي تولّد النمط الذي به يصبح الكائن شخصًا معتدلًا؛ إنّها لا تعني إلزامًا يُفرض على الشخص كي يقول الحق على نفسه؛ ولا تفتح الروح أبدًا كما لو كانت ميدانًا لمعرفة ممكنة حيث الآثار التي يصعب إدراكها في الشهوة يجب أن يُصار إلى قراءتها وتفسيرها. بل العلاقة مع الحقيقة هي شرطٌ بنيوي، وأداتي وأنطولوجي لتشكيل الفرد كشخص معتدل يعيش حياة اعتدال؛ وليست شرطًا باستيمولوجيًا كي يتعرّف المرء على نفسه بتفرّده كشخص يحمل شهوة وأنّه بإمكانه تطهير نفسه منها بعد أن يتمّ جلاؤها للعيان.

4. والحال، إنّ هذه العلاقة مع الحقيقة، والتي تبني الشخص المعتدل، لا تؤدّي إلى تفسير باطني للشهوة كما ستكون عليه الحال في الروحانية المسيحية، لكنّها بالمقابل تفتح على جمالية الوجود. ومن خلال ذلك، يجب أن نفهم طريقة للحياة قيمتها الأخلاقية لا تقوم على انسجامها مع منظومة للسلوك، ولا على اشتغال من أجل تطهير النفس، وإنّما على بعض الصيغ أو بالأحرى بعض المبادئ الشكلية العامة في التعامل مع اللذات، وضمن نطاق معدل هذا التعامل، والحدود التي تتمّ مراعاتها، ووفق التسلسل الهرمي الذي هو موضع احترام. إلّا أنّنا باللوغوس، بالعقل وبالعلاقة مع الحقيقة التي تتحكم به، نستطيع إدراج مثل هذه الحياة في نطاق صيانة أو إعادة إنتاج نسق أنطولوجي؛ كما أنّ العقل من جانب آخر يستقبل ألّو جمال ظاهر للعيون عند من يقدرون على تأمّله أو على الاحتفاظ بذكراه. ومن هذا الوجود المعتدل حيث الحساب المحدّد بالحقيقة، يتولّد في الوقت نفسه احترام هيكلية أنطولوجية

PLATON, Phèdre, 254 b. (1)

ومظهر جانبي لجمالٍ مرئي، حيث إكزينوفون، وأفلاطون، وأرسطو، قدّموا في أغلب الأحيان ملاحظة مختصرة عنه وهاكم على سبيل المثال في «غورجياس» الطريقة التي يصفه سقراط بها، مقدّمًا هو بنفسه الإجابات على أسئلته الموجهة نحو كاليكليس الملتزم بالصمت: «القيمة الخاصة بكلّ شيء، أداة، جسد، روح، حيوان لا على التعيين، لا تأتيه بمحض المصادفة: بل هي تنتج من نظام معيّن، من أحكام معينة، من فنّ معيّن (taxis, orthotes, techne) متوافقة مع طبيعة هذا الشيء. هل هذا صحيح؟ من جانبي، أقول نعم بالتأكيد. - وهكذا إذن، إن الفضيلة في كل شيء تقوم على تنظيم منسق وعلى استعداد موفق ينتج من النظام؟ هذا ما لا أتردّد بأن أوافق عليه. - بالنتيجة، ثمة جمال في الترتيب (kosmos tis) خاص بطبيعة كلّ شيء هو ما يجعل، بحضوره، ذلك الشيء حسنًا؟ أعتقد ذلك. - وبالنتيجة أيضًا، فالروح التي يوجد فيها هذا التنظيم المنسق المتناسب مع الروح هي أفضل من تلك الروح التي يغيب عنها هذا التنظيم؟ حكمًا بالضرورة. - إذن الروح التي في حوزتها التنظيم المنسق هي روحٌ جيدة التنسيق؟ دون شك. - والروح جيدة التنسيق تكون معتدلة وحكيمة؟ لا بد من ذلك. - إذن الروح المعتدلة روحٌ خيرة... فهذا بالنسبة لي ما هو لا شك فيه وهو أمرٌ يقيني. وإذا كان هذا صحيحًا حقًا، يبدو لي إذن بأن كل فردٍ منا، كي يكون سعيدًا، يجب عليه أن يعود ليفتّش عن الاعتدال وأن يدرّب نفسه عليه (diokteon kai asketeon)»⁽¹⁾.

إن «الجمهورية»، مثل صدى لهذا النص الذي يربط الاعتدال مع الجمال في الروح التي يتطابق التنظيم المنسق فيها مع طبيعتها الخاصة، سوف تبين على العكس إلى أيّ مدى عدم إمكانية التوافق بين تألّق روح ما وجسد ما مع الإفراط والعنف في اللذات: «إذا جمع رجلٌ ما في الوقت نفسه شخصية جميلة (kala ethe) في روحه وارتسمت على ملامحه الخارجية سمات تتناغم وتنسجم مع شخصيته، لأنها نابعة من النمط نفسه، أليس هذا المشهد أجمل المشاهد لما يمكن أن يراه؟ - الأجل بكثير من كل ما عداه. - والحال فالأجل هو أيضًا المحبوب أكثر (erasmiotaton) - دون جدال... لكن قل لي، إساءة استعمال اللذة هل ينسجم مع الاعتدال؟ - وكيف يمكن أن يكون ذلك، ما دام هذا الأمر يسبب الاضطراب في الروح تمامًا كالألْم؟ - وهل ينسجم مع الفضيلة عمومًا؟ - كلا. - ومع العنف وعدم التعفّف (hubris،

(1) PIAION, Gorgias, 506 d - 507 d.

(akolasia)؟ - هنا الانسجام أكثر من أي شيء آخر. لكن هل يمكن أن تذكر لذّة أكبر وأكثر حيوية من لذّة الحب؟ - كلا، لا يوجد ما هو أكثر تهيّجاً منها. - وعلى العكس، فالحب إذا كان حسب العقل (ho orthos eros) هو حب حكيم ومنظم وفق التنسيق والجمال؟ - بكل تأكيد. - إذن لا يجوز السماح للجنون ولا لأي شيء يمسّ التعفف أن يقترب من الحب المبني على العقل⁽¹⁾.

يمكننا أيضًا أن نستعيد إلى الذاكرة الوصف المثالي الذي قدّمه إكزينوفون عن بلاط سيروس، وهو البلاط الذي كان يعكس مشهد الجمال، بالسيطرة التامة التي كان كلّ فرد فيه يفرضها على نفسه؛ كان العامل يُظهر بكلّ أبهة تحكّمًا وتحفظًا ينتشر من حوله لدى الجميع، وحسب المراتب الاجتماعية المختلفة، سلوك محسوب بدقة، واحترام للذات وللآخرين، والتحكّم المتأني بالنفس والجسد، والاقتصاد في الحركات واللفتات، بحيث لا وجود لأيّة حركة لا إرادية وعنيفة تكون سببًا لإثارة الاضطراب في نظام منسق قائم على الجمال ويبدو أنّه حاضر في أذهان الجميع: «أبدًا لم يكن بالإمكان سماع من يضجّ صاخبًا وهو في حالة غضب أو في حالة فرح، ولا من يضحك ملء فمه، وما كان يمكن لمن يراهم إلّا الشعور بأنّ الجمال لديهم هو المثل الأعلى⁽²⁾». إنّ المرء يكتمل بصفة شخص أخلاقي من خلال تشكيل سلوك محسوب بدقة، وملحوظ تمامًا من الجميع ويستحقّ أن تخلّده الذاكرة لفترة طويلة.

لسنا هنا سوى أمام مخطّط أولي، لغايات أولية؛ فهنا سمات عامة تطبع بطابعها الطريقة التي تمّ بها التفكير، في التاريخ الإغريقي الكلاسيكي، فيما يخصّ الممارسة الجنسية والتي بنيت كمجال أخلاقي. إن عناصر هذا المجال - «الجوهر الأخلاقي» - كانت مؤلفة من أفروديزيات، أي أفعال وفق ما تريد الطبيعة، وتستدعيها الطبيعة إلى لذّة كثيفة تدفع نحوها بقوة هي دائمًا مؤهّلة لتصل إلى الإفراط والتمرد. فالمبدأ الذي كان الواجب يقضي بأن ينظم هذا النشاط وفقه، «نمط الإخضاع»، لم يكن محدّدًا بتشريع شامل، يرسم حدود الأفعال المسموحة والممنوعة؛ وإنما بحسن تدبير، بفنّ كان يُملّي تشكيلات التعامل وفق وظيفة متغيرات متنوّعة (حاجة، وقت، موقع اجتماعي).

II), République, III, 402 d - 403 b. (1)

XENOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 33. (2)

وما كان يتوجب على الفرد القيام به على نفسه بالذات، التّشّيف الضروري، كانت له صيغة معركة يجب خوضها، وانتصار يجب إحرازه بتأسيس سيطرة للنفس على النفس، وفق نمط السلطة البيئية أو السياسية. وختامًا، فإن نمط الوجود الذي يصل المرء إليه من خلال هذه السيطرة على الذات كان طابعه طابع حرّية فاعلة، لا فكّك لها عن علاقة هيكلية، وأداتية وأنطولوجية مع الحقيقة. وهذا ما سوف نرى الآن: إنّ هذا التأمّل الأخلاقي طور، بخصوص الجسد، بخصوص الزواج، بخصوص عشق الغلمان، مقولات تتشّيف لا تخلو من تشابه مع التعاليم والممنوعات التي يمكن لنا أن نلتقي بها فيما بعد. لكن، رغم هذه الاستمرارية ظاهريًا، يجب تمامًا أن يبقى ماثلاً في أذهاننا بأنّ الشخص الأخلاقي لن يتشكّل بالطريقة نفسها لأنّ الجوهر الأخلاقي، في الأخلاق المسيحية حول السلوك الجنسي، سوف يتم تعريفه وتحديدده ليس بالأفروديزيات وإنما بميدان شهوات تتخفى في أعماق القلب، ومن خلال مجموعة من الأفعال المحددة بعناية في أشكالها وشروطها؛ فالخضوع سوف يتخذ صيغة شيء لا علاقة له بحسن التدبير وإنما بالاعتراف بالقانون وبالخضوع للسلطة الرعوية؛ إذن ليس بالضبط التحكم التام للذات بالذات أثناء ممارسة نشاط من نمط رجولي هو ما سوف يُعطي طابعه للشخص الأخلاقي وإنما بالأحرى التخلّي عن الذات، وتوفير طهارة يجب البحث عن مثّلها في مجال العذرية. انطلاقًا من هذه النقطة، يمكننا أن نفهم الأهمية في الأخلاق المسيحية لهاتين الممارستين المتعارضتين والمتكاملتين في آن واحد: قوّة أفعال جنسية تزداد دقتها وضوحًا أكثر فأكثر وتطوير تفسير باطني للشهوة ولطرائق فكّ شيفرة الذات.

يمكننا القول بصورة جوهرية بأنّ التأمّل الأخلاقي في «التاريخ القديم» حول اللذات لا يتّجه نحو قوّة أفعال ولا نحو تفسير باطني للشخص، وإنما نحو إيجاد أسلوب في الموقف وجمالية في الحياة. إنّها قولبة أسلوبية، حيث أنّ الإقلال من النشاط الجنسي يتمثّل كنوع من الإلزام المفتوح: وهذا ما سوف يكون بإمكاننا ملاحظته بسهولة؛ فلا الأطباء الذين يعطون نصائح حول الريجيم، ولا الأخلاقيون الذين يطلبون من الأزواج احترام زوجاتهم، ولا أولئك الذين يقدّمون نصائح حول السلوك القويم الذي يجب الالتزام به في مجال التعلّق بالغلمان يقولون بدقّة تامّة ما يجب وما لا يجب فعله ضمن سياق الأفعال أو الممارسات الجنسية. ولا يعود ذلك دون شكّ إلى الحياء أو إلى التحفّظ عند الكتاب، وإنما مردّد هذا الأمر إلى أنّ المشكلة ليست هنا؛ فالاعتدال الجنسي ممارسة للحرية التي تتخذ صيغتها في التحكم بالذات؛

وهذا التحكّم يظهر في الطريقة التي يتماسك بها الشخص ويتحفّظ في ممارسة نشاطه الرجولي، الطريقة التي بها تكون له علاقة مع نفسه بالذات من خلال علاقته بالآخرين. فهذا الموقف، أكثر بكثير من الأفعال التي يقوم بها المرء أو الشهوات التي يكتتمها، هو ما يؤدّي إلى أحكام القيمة، القيمة الأخلاقية التي هي أيضًا قيمة جمالية وقيمة الحقيقة لأنّ المرء بتوجّهه نحو إشباع حاجاته الحقيقية، وباحترامه للتراتب الحقيقي عند الكائن البشري وبعدهم نسيانه أبدًا لما هو عليه حقيقةً، فهذا ما يمكن أن يعطي لسلوكه الصيغة التي توفّر له السيرة العاطرة والتكريم الباقي في الذاكرة.

يجب علينا أن نرى الآن كيف تشكّلت وتطوّرت في فكر القرن الرابع بعض المقولات الكبيرة حول التّقشّف الجنسي، والتي سوف يكون لها تاريخيًا شأن أبعد بكثير من الحضارة الإغريقية. لنّ أنطلق من نظريات عامة عن اللذة أو عن الفضيلة؛ بل سوف أجعل مستندي على الممارسات الموجودة والمُعترف بها والتي عن طريقها سعى البشر إلى إعطاء صيغة لسلوكهم: ممارسة الريجيم، ممارسة الإدارة المنزلية، ممارسة الغزل في السلوك الغرامي؛ وسوف أحاول أن أبرهن كيف دارّ التفكير حول هذه الممارسات الثلاث في الطب أو في الفلسفة وكيف اقترحت هذه التأمّلات طرائق متنوعة، ليس لقوننة واضحة للسلوك الجنسي، وإنّما بالأحرى لصبّه وقولبته «في أسلوب»؛ إنّها أسلوبية في الحِمّية بما هي علاقة يومية للفرد مع جسمه، وأسلوبية في الاقتصاد بما هي فنّ سلوك الانسان بصفته ربّ عائلة، وأسلوبية في الغلّة بما هي فنّ السلوك المتبادل بين الرجل والغلام في العلاقة الغرامية⁽¹⁾.

(1) كتاب HENRI JOLY، Le Renversement platonicien، يقدّم أنموذجًا عن المادة، التي يمكن تحليلها في الفكر الإغريقي، والعلاقات بين ميدان الممارسات والتأمّل الفلسفي.

الفصل الثاني

الحمية

1. حول الريجيم عمومًا
2. حمية اللذات
3. مزالق ومخاطر
4. الفعل، التعامل، الموت

لم يهدف التأمل الأخلاقي عند الإغريق حول السلوك الجنسي إلى تعليل ممنوعات، وإنما إلى إيجاد أسلوب لحرية: الحرية التي يمارسها، في نشاطه، الرجل «الحر». ومن هنا، ما يمكن أن يتراءى، للوهلة الأولى، كأنه مفارقة: فالإغريق مارسوا، وقبلوا وأعطوا قيمة للعلاقات بين الرجال والغلمان؛ علماً بأن فلاسفتهم قد تصوّروا ورفعوا بخصوص هذا الموضوع صرح أخلاق تعقّف وزهد. لقد تقبّلوا تماماً أن يكون بإمكان الرجل المتزوِّج الذهاب ليفتّش عن لذّاته الجنسية خارج الزواج، وعلماً بأن رجال الأخلاق قد تصوّروا مبدأ حياة زوجية لا يكون للزوج فيها من علاقة إلاّ مع زوجته الخاصة به. فهم لم يتصوّروا أبداً بأن اللذة الجنسية كانت بحدّ ذاتها شراً أو أنها يمكن أن تكون من بعض الأضرار الطبيعية الناجمة عن خطيئة؛ ورغم ذلك فإن أطباءهم قد شعروا بالقلق إزاء العلاقات في النشاط الجنسي وانعكاس ذلك على الصحة وطوّروا تأملاً حول مخاطر ممارسة هذا النشاط.

فلنبداً من هذه النقطة الأخيرة. يجب علينا فوراً الإشارة إلى أن تأملهم لم يكن يتناول في جوهره تحليل مختلف التأثيرات المرضية للنشاط الجنسي؛ كما لم يكن هذا التحليل يُفتّش عن تنظيم هذا السلوك كميدان يمكن فيه التمييز بين تصرّفات طبيعية وممارسات غير طبيعية ومرضية. ومما لا شك فيه، أن هذه المقولات لم تكن غائبة. ولكن لم تكن ما يتشكّل منها المبدأ العام عند التساؤل حول العلاقات بين الأفروديزيات، والصحة، والحياة والموت. فالشاغل الرئيسي في ذلك التأمل كان موجّهاً إلى تحديد استعمال اللذات - شروطها المناسبة، ممارستها المفيدة، الإقلال الضروري منها، بما يتفق وظيفياً بطريقة ما مع اهتمام المرء بجسمه. فالانشغال كان في المقام الأول انشغالاً بـ«الحمية» أكثر مما هو انشغال «بالباحية المرضية»: فالفقضية هي ريجيم يهدف إلى ضبط إيقاع نشاط كان يعترف به أنه نشاطٌ هام للصحة. وأمّا الأسئلة الطبية حول السلوك الجنسي فطُرحت ليس تحديداً بغرض تلافي الأشكال المرضية في هذا النشاط وإنما بالدرجة الأولى انطلاقاً من إرادة دمج على خير وجه مع إدارة شؤون صحّة الجسم وحياته.

حول الريجيم عمومًا

إذا أردنا إضاءة الأهمية التي كان الإغريق يولونها للريجيم، والمعنى العام الذي كانوا يعطونه لـ «الحمية» والطريقة التي كانوا يربطون ممارستها بالطب، يمكننا الرجوع إلى روايتين من المصادر الأولى؛ رواية نجدها في مجموعة أبقراط Hippocrate، ورواية أخرى نجدها عند أفلاطون.

إن مؤلف الدراسة المعنونة «الطب القديم»، كان أبعد ما يكون عن تصوّر الريجيم كممارسة داخلية في الفنّ الطبي - إحدى تطبيقاته، أو إحدى امتداداته - بل أسّس على العكس طبّ الاهتمام الأولي والجوهري بالريجيم لأنّ البشرية، حسب رأيه، قد انفصلت عن الحياة الحيوانية، بنوع من الانقطاع القائم على الحمية⁽¹⁾؛ في الأصول الأولى، فعليًا، تعامل الناس مع تغذية مشابهة لطريقة الحيوانات في تناول الغذاء: لحم، نباتات نيئة ودون إعداد. ومثل هذه الطريقة في التغذية، التي كان يمكن أن تشدّ من بنيان الأقوى جسدًا، كانت قاسية على ضعاف البنية؛ باختصار، كان البشر يموتون شبابًا أو شيخوخًا. وهكذا يُفترض بأنّ البشر سعوا إلى ريجيم أكثر انسجامًا «مع طبيعتهم»: وهذا الريجيم هو الذي ما يزال يطبع بطابعه الطريقة الحالية في العيش. وإنّما بفضل هذه الحمية الأكثر لطفًا أصبحت الأمراض غير مميتة بصورة مباشرة كما كان الحال سابقًا؛ وقد لاحظوا حينذاك بأنّ طعام من هم في صحة وعافية لا يمكن أن يكون مناسبًا للمرضى فالمرضى بحاجة إلى أطعمة أخرى. حينذاك تشكّل الطبّ على أنّه «حمية» خاصة بالمرضى، وانطلاقًا من تساؤل حول الريجيم النوعي الذي يناسبهم في هذه الحكاية عن الأصول، تبدو الحمية وأنها الشرط البدني؛ وتجعل من الطبّ كإحدى التطبيقات الخاصة.

أمّا أفلاطون - المتشكّك كثيرًا حيال تطبيق الحمية، أو على الأقل من الإفراط بها بصورة تدعو إلى القلق، وذلك للأسباب السياسية والأخلاقية التي سوف نراها - فمن رأيه على العكس بأنّ الانشغال بالريجيم ولد من تعديل في الممارسات

PIATON, République, III, 405 e - 408 d. (1)

الطبية: في الأصول الأولى، يفترض بأن الرب أسكليبيوس Asclepios علّم البشر كيف يشفون الأمراض والجروح بأدوية وعمليات فعّالة. وحسب أفلاطون، ها هو هوميروس يقدّم شهادة عن ممارسة تلك العلاجات البسيطة، حين يروي كيف تمّ شفاء مينيلاس Menelas وأوريبييل Eurypyle، تحت أسوار طروادة: كانوا يمتصّون دم الجرحى، ويسكبون على جروحهم بعض المليّنات ويقدمون إليهم خمراً مخلوطاً بطحين وقطع مفتّنة من الجبن⁽¹⁾. وفي فترة لاحقة، حين ابتعد البشر عن الحياة الخشنة والصحية في الأزمنة القديمة، بدأ البحث والسعي إلى تعقّب الأمراض «خطوة بخطوة» ودعم صحّة من يعانون بريجيم طويل الأمد، فهم مرضى لأنهم ما عادوا يعيشون كما يجب، ولذلك فهم عرضة لعلل دائمة. فالحمية تظهر، حسب هذه النظرية عن النشأة الأولى، كنوع من الطبّ في مرحلة الرخاوة وهي حمية مخصّصة للسلوكيات السيئة التي تسعى لإطالة العمر. لكن كما نرى جيّداً: إذا كان أفلاطون لا يرى في الحمية فناً أصلياً، فليس ذلك مرده إلى أنّ الريجيم، الـ diaite، لا أهمية له؛ غير أنّ السبب لعدم الاهتمام بالحمية، في حقبة أسكليبيوس أو أوائل من خلفوه، فذاك لأنّ الحمية المتّبعة فعلياً من الرجال، والطريقة التي كانوا يتعاملون بها مع الطعام وممارسة التدريب، كانت متوافقة مع الطبيعة⁽²⁾. ضمن مثل هذا المنظور، كانت الحمية بالضبط انعكاساً للطب؛ لكنها لم تصبح ذلك الاستكمال لفن الشفاء إلا حين انفصل الريجيم كطريقة في الحياة عن الطبيعة؛ وإذا كانت الحمية تُشكّل دائماً المرافق الضروري للطب، فذلك بمقدار العجز عن مداواة أي شخص دون تصحيح نمط الحياة التي جعلته فعلياً في صف المرضى⁽³⁾.

في جميع الأحوال سواء جعلنا من المعرفة بالحمية فناً أولياً أو رأينا فيها اشتقاقاً لاحقاً، من الواضح بأنّ «الحمية» بحدّ ذاتها، الريجيم، هي زمرة أساسية من خلالها يمكن التفكير بالسلوك الإنساني؛ فهي تطبع بطابعها الطريقة التي يعيش بها المرء حياته كما أنها تُتيح تثبيت مجموعة قواعد للسلوك: فهي صيغة لطرح الأسئلة حول السلوك، تستند إلى الطبيعة التي يجب الحفاظ عليها والتي من المناسب التوافق معها. إنّ الريجيم فنّ بكل معنى الكلمة للحياة.

1. إنّ المجال الذي يجب أن يغطيه ريجيم مطلق جرى التفكير به بصورة مناسبة

(1) للحقيقة فإنّ الإشارات الواردة عند أفلاطون ليست بالضبط الإشارات التي نجدها في Iliade (XI, 624 et 833)

(2) PIATON, République, III, 407 c.

(3) حول ضرورة الريجيم لعلاج المرضى، انظر أيضًا le Timée 89 d.

ويتحدّد بقائمة اتخذت مع الزمن قيمة تكاد أن تكون قيمة القانون المكتوب. وهذا ما نجده في الكتاب السادس من «الجوائح Epidemics»؛ تشمل هذه الصيغة: «التمارين (ponoi)، والأطعمة (sitia)، والأشربة (pota)، وأوقات النوم (hupnoi)، والعلاقات الجنسية (aphrodisia)» - جميع الأمور التي يجب «حسابها»⁽¹⁾. لقد طوّر التأمل في موضوع الحمية هذا التعداد. فمن بين التمارين، نُميّز تلك التي هي تمارين طبيعية (المشي، النظرة)، وتلك التي تتصف بأنها عنيفة (الجري، المصارعة)؛ وهنا تحدّد ما هي التمارين التي من المناسب ممارستها وبأي تواتر، حسب ساعات النهار، وأوقات السنة، وعمر القائم بالتمرين، وطبيعة الطعام الذي تناوله. يمكننا أن نربط مع التمارين الحمامات، المتفاوتة في حرارتها، والمرتبطة هي أيضًا بفصول السنة، والعمر، والنشاطات، والوجبات التي سبق تناولها أو سوف يتم تناولها. والريجيم الغذائي - من طعام وشراب - يجب عليه أن يراعي طبيعة ما يتم تناوله والكمية المتناولة، والحالة العامة للجسم، وحال الطقس، والنشاطات التي يقوم بها المرء. وتفرغ الفضلات - مسهّلات وتقيّؤات - تكون مهمتها تصحيح الممارسة الغذائية وزيادة الحاصلة فيها. والنوم، هو أيضًا، يضمّ جوانب مختلفة يمكن للريجيم تنويعها: الوقت المخصّص له، الساعات المنتقاة، نوعية السرير، صلابته، حرارته. وهكذا كان على الريجيم مراعاة عناصر عديدة في الحياة البدنية لمطلق إنسان، أو على الأقل لمطلق إنسان حرّ؛ ويكون ذلك على امتداد الأيام نهارًا، من شروق الشمس حتى غيابها. والريجيم، عندما نأخذ بتفاصيله، يظهر لنا كتنظيم حقيقي لاستخدام الوقت: وهكذا فإنّ الريجيم الذي اقترحه ديوقليس Diocles يُماشى، لحظةً بلحظة، تقدّم النهار طبيعيًا منذ اليقظة حتى وجبة المساء والذهاب إلى النوم مرورًا بالتمارين الأولى، وغسل الوجه واليدين وتدليكات الجسد والرأس، والنزهات، والنشاطات الخاصة والرياضة البدنية، وتناول الغذاء والقيولة، ثم من جديد النظرة والرياضة البدنية، ودهن الجسم وتدليكه، وتناول العشاء. على امتداد الوقت، وبما يخصّ كلّ نشاط عند الإنسان، يجعل الريجيم العلاقة مع الجسم إشكالية تطرح أسئلة وتطوّر طريقة في الحياة أشكالها، واختياراتها، وتحولاتها المتنوعة، محدّدة بالانشغال بالجسد. لكن ليس الجسد هو وحده محلّ الاعتبار.

HIPPOCRATE, Épidémies, VI, 6, 1. Sur différentes interprétations de ce texte dans (1)

l'Antiquité, cf. HIPPOCRATE, Oeuvres, trad. Littré, t. V, pp. 323 - 324.

2. في مختلف الميادين حيث هو مطلوب، كان على الريجيم أن يضع قياساً محسوباً: «حتى الخنزير ينتبه إلى ذلك»، كما قال أحد المتحاورين في الحوارية الأفلاطونية «الغرماء»⁽¹⁾: «لمن ينظر إلى الجسد»، ما هو مفيد، هو تحديداً «ما يكون ضمن المقياس السليم»، وليس ما هو بكمية كبيرة أو صغيرة. والحال، فهذا المقياس يجب فهمه ليس ضمن النظام الجسدي، وإنما أيضاً ضمن النظام الأخلاقي. إن الفيثاغوريين الذين لعبوا دون شك دوراً هاماً في تطوير نظام الحمية، أشاروا بقوة إلى التشابك بين العنايةات الموجهة إلى الجسد والاهتمام بالحفاظ على طهارة النفس وانسجامها. وإذا كان صحيحاً أنهم طلبوا من الطب تنقية الجسم ومن الموسيقى تنقية النفس، فهم أيضاً قد أعطوا للغناء وللأدوات الموسيقية تأثيراتها الطيبة على توازن التكوين العضوي للإنسان⁽²⁾. والممنوعات العديدة في مجال الطعام التي كانوا يفرضونها على أنفسهم كانت لها دلالاتها الطقوسية والدينية؛ والانتقاد الذي كانوا يوجهونه إلى كل إساءة استخدام لنظام الطعام، والشراب، والتدريبات، والنشاطات الجنسية، كان لها في الوقت نفسه قيمة مبدأ أخلاقي ونصيحة فعالة من أجل الصحة⁽³⁾. حتى خارج إطار هذا السياق الفيثاغوري حصراً، فالريجيم يتم تحديده دون تردد ضمن هذين المستويين: مستوى الصحة الجيدة ومستوى التماسك الجيد في النفس. وذلك لأن كل مستوى يقود إلى المستوى الآخر، وأيضاً لأن العزم على اتباع ريجيم محسوب بدقة وتعقد، وكذلك الالتزام به، أمران يستندان تلقائياً إلى حزم أخلاقي لا غنى عنه. وإن سقراط كما جاء عند إكزينوفون يبين تماماً هذا التشابك عندما يوصي الشباب بالممارسة المنظمة لتدريب أجسامهم من خلال ممارسة الرياضة البدنية. وهو يرى فيها الضمانة لإمكانية دفاع على خير وجه في الحرب، والتجنب، بصفة

(1) PSEUDO – PLATON, Les Rivaux, 134 a – d. (1)

Cf. R. JOLY, «Notice» à HIPPOCRATE, Du régime (C.U.F.), p. XI. (2)

(3) «كان عنده... للأمراض الجسدية ألحان شافية أمامها عند الغناء كان المرضى يقفون على أقدامهم وقد تماسكوا. وثمة ألحان أخرى لnesia التعب، وتهذئة الغضب، وطرده الشهوات المشوشة. ونظامه الغذائي الآن: غسل عند الغداء، عند العشاء زلاية، خضار، نادراً ما يكون لحمًا... وهكذا كان جسمه يحتفظ بالحالة نفسها، تماماً مثل البناء عندما يضع خط القياس لعمارتها، فلا يكون صحيحاً معافى حيناً ومريضاً حيناً آخر، كما لا يسمن حيناً ويزيد وزنه، وحيناً آخر يميل إلى النحول والهزال، كما أن روحه كانت دائماً تبرهن من خلال نظراته على طابع واحد لا يتغير PORPHYHE, Vie de Pythagore, 34. Pythagore aurait (to homoion) aussi donné des conseils de régime aux athlètes (ibid., 15).

جندي، لصفة الجبن، والمساعدة في خدمة الوطن على خير وجه، والحصول على أعلى المكافآت (ما يعني ترك ثروة وموقع اجتماعي لذريته)؛ وهو يرجو منها توفير الحماية من الأمراض ومن العاهات التي تصيب الجسم. لكنّه يشير على حد سواء إلى التأثيرات الجيدة لتلك الرياضة البدنية حيث وعلى حدّ قوله لا تكون متوقعة إلا قليلاً؛ في التفكير، لأنّ الجسم الذي هو في صحة سيئة ينقاد إلى نتائج من النسيان، وهبوط الهمّة، والمزاج السيء والجنون، حتى أنّ المعارف التي تكون مكتسبة تنتهي إلى التلاشي داخل النفس⁽¹⁾

وذلك أيضاً لأنّ التشدّد في الريجيم البدني، والعزم المطلوب للسير بموجب متطلباته، يستدعي حزمًا أخلاقياً لا يمكن الاستغناء عنه، كما يُتيح ممارسته. هنا تحديداً، في نظر أفلاطون، يكمن السبب الحقيقي الموجب للممارسات التي بها نجرب اكتساب القوة، والجمال، وصحة الجسد؛ فالإنسان العاقل، كما يقول سقراط في الكتاب التاسع من «الجمهورية»، «يمكن أن يسترسل مع اللذة الحيوانية والخارجة عن حدود العقل»، ليس ذلك فحسب، هو لن يوجه نفسه بهذا الاتجاه بل لا يمكنه، سوف يفعل ما هو أكثر من هذا الأمر: «فلن يهتم بصحته ولن يولي هذا الأمر أهمية كي يكون قوياً، سليماً، جميلاً ما لم يكن يريد من هذا الطريق أن يصبح معتدلاً». فالريجيم الجسدي يجب أن يُنسّق على مبدأ جمالية عامة للحياة حيث التوازن الجسدي سوف يكون من شروط الانضباط المتسلسل في النفس: «سوف يؤسّس التناغم في جسده من أجل الحفاظ على التوازن في نفسه»، - وهذا ما سوف يُتيح له التصرف كموسيقي حقيقيّ (mousikos)⁽²⁾. وهكذا لا يجوز أن يكون الريجيم الجسدي مخصّصاً بصورة حصريّة للجسد.

نتبيّن بوضوح في هذا المجال إمكانية وجود خطر في ممارسة «الحمية» بالذات. لأنّ الريجيم إذا كان هدفه تجنّب حالات الإفراط، فيمكن أن يكون هناك مغالاة في الأهمية التي تُعطى له وفي الاستقلالية التي تُترك أمامه. هذا المنزلق، عموماً، يتم إدراكه بصيغتين. فهناك الخطر لما يمكن أن نُطلق عليه اسم الإفراط «البطولي الرياضي»؛ فهذا الأمر يعود إلى تدريبات متكرّرة يكون من شأنها تطوير الجسم بصورة زائدة وتنتهي بإخماد النفس الغارقة داخل بناء عضلي زائد القوة: أكثر من

XENOPHON, Mémoires, III, 12. (1)

PLATON, République, IX, 591 c - d. (2)

مرّة، ها هو أفلاطون ينتقد بقسوة هذا القسر عند الأبطال الرياضيين ويصرّح بأنّه لا ينصح به الشباب في مدينته⁽¹⁾. لكن هناك أيضًا الخطر الذي يمكن أن نطلق عليه اسم الإفراط «المسبّب للمرض»: والمقصود هنا اليقظة في كلّ لحظة لما يتمّ التعامل به مع الجسد، مع الصحة، مع أبسط العلل. عن هذا الإفراط، يمكن أن يكون أفضل مثال مقدّمه أفلاطون هو لمن كان يُعتبر أحد مؤسّسي الحمية، المتدرب هيروديكوس Herodicos؛ لقد كان شديد الاهتمام بالأمر يخرج عن أصغر قاعدة في الريجيم الذي فرضه على نفسه، وانتهى به الأمر إلى أن «يجرّ قدميه» لسنوات من عمره قضاهما في حالة احتضار. ويوجّه أفلاطون إلى هذا الموقف انتقادين؛ فهو من فعل أناس عاطلين عن العمل لا فائدة منهم للمدينة، ويمكن تشبيههم دون تردّد بأولئك الحرفيين الجادين الذين، بحجّة الصداع، لا يقبلون بربط رؤوسهم، لأنهم ليس لديهم وقت يُضيّعونه في الاهتمامات الصغيرة بالصحة. لكنّ ذلك ناتج أيضًا عند أولئك الذين يحاولون قدر استطاعتهم تأخير ساعة الأجل المحتوم كما رسمته الطبيعة كي لا يفقدوا حياتهم. إن ممارسة الريجيم تحمل معها هذا الخطر - الأخلاقي بل والسياسي أيضًا - ألا وهو خطر إعطاء الجسم عناية زائدة، (*peritte epimeleia tou somatos*)⁽²⁾. وأمّا أسكليبيوس Asclēpios، الذي لم يكن يداوي إلّا بالسوائل وعمليات البتر، فكان حكيماً سياسياً: كان يعلم بأنّ الإنسان في الدولة ذات الحكم الجيد ليس لديه وقت فراغ كي يمضي حياته مريضاً ويضع نفسه تحت العناية⁽³⁾.

3. إن الحذر حيال الريجيم الزائد عن الحد يبيّن بأنّ الحمية ليست غايتها النهائية أن تأخذ الحياة إلى أطول عمر ممكن ولا إلى تحقيق أفضل المواصفات الممكنة، وإنما هي بالأحرى تريد أن تجعل الحياة مفيدة وسعيدة ضمن الحدود المرسومة لها. كما لا يجوز أن تضع الحمية نصب عينها أن تحدد بصورة قطعية ونهائية جميع شروط الحياة. فالريجيم ليس جيداً إذا كان لا يسمح بالحياة إلّا في مكان واحد، ومع نمط طعام واحد، ودون التعرّض لإجراء أي تغيير. وذلك لأنّ فائدة الريجيم بكلّ وضوح تكمن في الإمكانية التي يوفرها للأفراد كي يكون بمقدورهم مجابهة مواقف

Ibid., III, 404 a. ARISTOTE critique aussi les excès du régime athlétique et de (1) certains entraînements dans Politique, VIII, 16, 1 335 b; et VIII, 4, 1 338 b - 1339 a.

PLATON, République, III, 406 a - 407 b. (2)

Ibid., 407 c - e. Dans le Timée, PIA' l'ON fait valoir que pour chaque être vivant (3)

la durée de vie est fixée par le sort (89 b - c).

مختلفة. وهكذا يُعارض أفلاطون الريجيم المفروض على الأبطال الرياضيين، والذي هو من الدقة بحيث لا يستطيعون الابتعاد عنه دون «أمراض خطيرة وعنيفة»، بالنظام الذي يُريد أن يتكيف معه محاربوه؛ هؤلاء المحاربون يجب عليهم أن يكونوا مثل كلاب في حالة تيقظ دائمة؛ وعندما يكونون في حملة عسكرية، يجب أن يكون بإمكانهم «تغيير الماء والطعام في أغلب الأحيان»، وتعرض أنفسهم «مرة بعد مرة للشمس الحارقة ولبرد الشتاء»، مع المحافظة تمامًا «على صحة لا تتزعزع»⁽¹⁾. مما لا شك فيه أن محاربي أفلاطون مكلفون بمسؤوليات خاصة. ولكن، ثمة أنظمة ريجيم أكثر عمومية وهي خاضعة أيضًا للمبدأ نفسه. وها هو مؤلف «الريجيم» في مجموعة مؤلفات أبقرات يولي عناية لئشير إلى أنه يوجه إرشاداته إلى بعض العاطلين عن أي نشاط والذين يعيشون حياة متميزة، وإنما إلى أكبر عدد من الناس؛ ألا وهم «أولئك الذين يعملون، أولئك الذين يتنقلون، يبحرون، يتعرضون للشمس وللبرد»⁽²⁾. وقد حدث أن جرى تفسير هذا المقطع على أنه يدلّ على اهتمام خاص بأشكال الحياة العملية والمهنية لكن، يجب علينا أن نتعرّف من خلاله بصورة خاصة على الانشغال - علمًا بأنه انشغال مشترك مع الأخلاق والطب - بتسليح الفرد تجاه تعدّد الظروف الممكنة. فلا يمكن للمرء، ولا يجوز له أن يُطالب الريجيم بالسيطرة على القدر أو بمجابهة الطبيعة. وإنما يُتَظَر منه، أن يُتيح القيام برّة فعل ليست عشوائية، أمام الأحداث غير المتوقعة عندما تحضر. إن نظام الحمية هو فنّ استراتيجي، بمعنى أن عليه السماح بالتجاوب، بطريقة عاقلة، إذن مفيدة، مع الظروف.

وضمن سياق اليقظة المستمرة حيال الجسد ونشاطاته، تستدعي الحمية، من طرف الشخص المعني، صيغتين من التمييز المتيقظ وهما صيغتان خاصتان تمامًا. فهي تفرض أن يكون المرء قادرًا على الاستعانة بتركيز «متسلسل»، بتركيز على المقاطع المتعاقبة: فالنشاطات ليست مجرد جيّدة أو سيّئة بحد ذاتها؛ إنما قيمتها محدّدة في جانب منها بما يسبقها وما يأتي بعدها والأمر نفسه (طعام ما، تمرين من نمط ما، حمام ساخن أو بارد) سوف يُنصح به أو يُنهى عنه وفق النشاط الذي يكون المرء قد قام به على هذا الوجه أو ذاك (فالممارسات المتعاقبة يجب تعويضها من خلال

PLATON, République, III, 404 a - b. (1)

HIPPOCRATE:, Du régime, III, 69, 1; cf. la note de R. Joly, dans l'édition de la (2)

C.U.F., p. 71.

التأثيرات، لكن لا يجوز أن يكون التناقض فيما بينها حاداً أكثر من اللازم). كما أنّ ممارسة الريجيم تستدعي أيضاً يقظة «ظرفية»، تركيزاً في الوقت نفسه يكون حاداً جداً وواسع الأفق بحيث يمكن توجيه عناصره وأحاسيسه نحو العالم الخارجي: المناخ بطبيعة الحال، الفصول، ساعات النهار، درجة الرطوبة والجفاف، درجة الحرارة أو البرودة، الرياح، السمات الخاصة بالمنطقة، وموقع المدينة. والتعليمات المفصلة نسبياً والتي يقدمها الريجيم الأبقراطي يجب أن تكون لصالح من تألف معها بما يساعد على تعديل طريقة حياته وفق جميع هذه المتغيرات. لا يجوز اعتبار الريجيم مجموعة كاملة من القواعد الشاملة والموحدة؛ بل هو بالأحرى نوع من دليل عمل للردّ في مختلف المواقف التي يمكن للمرء أن يجد نفسه فيها؛ فهو دراسة لترتيب المرء لسلوكه حسب الظروف.

4. إنّ نظام الحماية أخيراً هو تقنية - فنّ - حياة، بمعنى أنّه لا يكفي بأن يقدم للإنسان النصائح والإرشادات الطبية التي عليه أن يطبقها سلبياً. ودون أن ندخل هنا في تاريخ الجدل الذي نشأ بين الطب والرياضة البدنية بخصوص صلاحية كلّ منهما لتحديد الريجيم، يجب علينا أن نحفظ في ذاكرتنا بأنّ الحماية لم يتم تصوّرها على أنّها مجرد طاعة عمياء لمعرفة الآخر؛ بل كان عليها، من طرف كلّ فرد، الوصول إلى ممارسة ناتجة عن تأمل المرء لنفسه ولجسده. بالتأكيد، من أجل اتباع الريجيم المناسب، من الضروري الاستماع إلى أولئك الذين يعلمون؛ ولكن هذه العلاقة يجب أن تتخذ شكل الاقتناع. فحماية الجسد، كي تكون ضمن حدود العقل، كي تتوافق كما يجب مع الظروف واللحظة الراهنة، يجب أن تكون أيضاً موضوع تفكير، وتأمل، وحذر. وبينما تفعل الأدوية والعمليات الجراحية فعلها في الجسد الذي تحلّ به، فالريجيم يُخاطب النفس، ويفرض عليها مبادئ. وهكذا يميّز أفلاطون في «القوانين»⁽¹⁾، بين صنفين من الأطباء: أولئك الجيّدون لخدمة العبيد (وهم أنفسهم في أغلب الأحيان من أصل وضيع) فيكتفون بتقديم الوصفة دون تقديم أي تفسير؛ وأولئك الذين وُلدوا أحراراً ويخاطبون رجالاً أحراراً؛ فهؤلاء لا يكتفون بكتابة وصفات، بل يتناقشون مع المريض ويستعلمون منه ومن أصدقائه؛ إنهم يعلمونه، يحضّونه، يقنعونه بحجج منطقية سوف تكون، بعد أن يقتنع بها، قادرة على أن تجعله يعيش الحياة التي تناسبه. فيجب على الإنسان الحرّ أن يتلقّى من الطبيب العالم الوسائل التي تسمح بما هو أبعد

PIATON, Lois, IV, 720 b - e. (1)

من العلاج، أي بمناقشة متينة عقلانية بكل ما يتعلّق بحياته بصورة إجمالية⁽¹⁾. وثمة مقطع من «مأثر» يبرهن بوضوح على الريجيم في مظهره كممارسة محسوسة وفعّالة لعلاقة المرء مع نفسه. نجد في هذا المقطع سقراط منهمكاً في جعل تلامذته «قادرين على القيام بشؤون أنفسهم بصورة كافية» حسب الوضعية التي يكونون عليها. من أجل الوصول إلى هذه الغاية يُشير عليهم أن يتعلّموا (إمّا على يده، وإمّا على يد معلم آخر) ما يجب على الإنسان الصالح أن يعلم ضمن الحدود المناسبة ما هو مفيد له دون الذهاب إلى ما هو أبعد: تعلّم الضروري في نطاق الهندسة، وعلم الفلك، وعلم الحساب. لكنّه يحضّهم أيضاً على «أن يوجهوا عناية نحو صحتّهم» وهذه «العناية» التي يجب فعلها أن تستند على علم يتلقّونه، يجب عليها أيضاً أن تتطوّر إلى اهتمام بالذات في حالة يقظة: مراقبة الذات وفوق ذلك، فمن المهمّ أيضاً، القيام بكتابة وتدوين الملاحظات: «فليراقب كلّ منكم نفسه وليدوّن ما هو الطعام، ما هو الشراب، ما هو التدريب المناسب له، وكيف يجب التعامل مع هذه الأمور للحفاظ على أتمّ صحة وعافية». إنّ الإدارة الجيّدة للجسم، كي تصبح فنّ حياة، يجب أن تمرّ بمرحلة الكتابة التي يقوم بها الشخص حول نفسه بالذات؛ من خلال هذه الكتابة، سوف يكون قادراً على استقلاليته واختياره عن معرفة ما هو مناسب له وما هو غير مناسب: «إذا راقبتم أنفسكم هكذا، يقول سقراط لتلامذته، لن يكون بإمكان أي طبيب أن يعرف أفضل منكم ما هو المناسب لصحة كل منكم⁽²⁾».

وحقيقة الأمر، إنّ ممارسة الريجيم كفنّ للحياة يتجاوز بكثير أن يكون مجرد مجموع من الاحتياطات المخصّصة لتجنّب الأمراض أو لاستكمال الشفاء منها. إنّها طريقة شديدة الخصوصية قائمة بأكملها على بناء المرء لنفسه كشخص يحمل حيال جسمه، اهتماماً سليماً، وضرورياً، وكافياً وهو اهتمام مستمرّ على امتداد الحياة اليومية؛ ويجعل من النشاطات الكبرى أو الرائجة في الحياة رصيذاً في الوقت نفسه للصحة والأخلاق، ويحدّد بين الجسم والعناصر المحيطة به استراتيجية ظرفية؛ ويسعى أخيراً إلى تسليح الفرد بالذات بسلوك عقلاني. فما هو الموقع المُعطى للأفروديزيات في هذه الإدارة العاقلة والطبيعية للحياة؟

(1) انظر أفلاطون , Timée , 89 d، حيث يلخّص حسب هذه الصورة ما سبق أن قاله فيما يخص الريجيم: «وفي هذا الكفاية للكائن الحي بكيانه بالكامل حول ما يخص جسمه، وحول الطريقة التي يتحكّم بها بهذا الجانب الجسدي أو يترك لهذا الجانب أن يتحكّم به».

(2) XÉNOPHON, Mémoires, IV, 7.

حمية اللذات

ثمة دراستان عن نظام الحمية تشكّلان جزءًا مرتبطًا بمجموعة مؤلفات أبقراط، وصلتا إلينا. أولهما، وهي الأقدم، مثلما هي أيضًا الأكثر إيجازًا: هي دراسة بعنوان *peri diaites hugiaines*، أي الريجيم «الصحي»؛ وقد نُظر إليها لفترة طويلة على أنها مكوّن القسم الأخير من الدراسة المعنونة «حول طبيعة الإنسان»⁽¹⁾؛ والدراسة الثانية، الـ *peri diaites*، هي الأكثر توسعًا. وفوق هذا، لقد جمع أريباز Oribase إلى «مجموعته الطبية»⁽²⁾ نصًا لـديوقليس، مخصصًا لشؤون الصحة، وهو يقدّم، بتفاصيل جزئية كثيرة، قاعدة للحياة اليومية؛ وأخيرًا ديوقليس هذا نفسه - وكان يعيش في نهاية القرن الرابع - نُسب إليه نصّ شديد الاختصار جاء به بول إيجين Paul d'Egine في مؤلفاته⁽³⁾ هنا يُقدّم المؤلف إرشادات حول طريقة تعرّف المرء على نفسه وما فيها من إشارات أولى تدلّ على المرض، وكذلك بعض القواعد العامة للريجيم المتناسب مع فصول السنة.

وبينما لا تقول الدراسة المعنونة «الريجيم الصحي» أية كلمة حول موضوع الأفروديزيات، تضمّ الدراسة الثانية *peri diaites* حول هذه النقطة مجموعة من التوصيات والأوامر. يُقدّم القسم الأول من الكتاب نفسه كتأمل حول المبادئ العامة التي يجب أن تتحكّم بتنظيم الريجيم ويُبرز المؤلف، فعليًا، بأنّ عددًا من الكثيرين الذين سبقوه أمكنهم تقديم نصائح جيدة حول هذا الأمر أو ذاك بصورة خاصة؛ لكنّ أحدًا منهم لم يمكنه تقديم عرض كامل عن المادة التي يُريد المؤلف معالجتها؛

Cf. W.H.S. Jones, Introduction au tome IV des OEuvres d'Hippocrate (Loeb (1) classical Library).

ORIBASE, Collection médicale, t III, pp. 168 - 182. (2)

Paul. D'ECINE, Chirurgie, trad. R. Briau. Sur la diététique à l'époque classique, (3)

cf. W.D. Smith, «The Development of classical Dietetic Theory», Hippocratica (1980), pp. 439 - 448.

وذلك لأنّ الواجب يقضي، من أجل «كتابة صحيحة بخصوص الحمية عند البشر»، أن يكون الإنسان قادرًا على «المعرفة والاعتراف» بطبيعة الإنسان عمومًا، وكذلك بتكوينه البدني (he ex arches sustasis)، والمبدأ الذي يجب أن يتحكّم بجسمه (to epicrateon en toi somati)⁽¹⁾. هنا يعتبر المؤلف التغذية والتمارين عنصرين أساسيين في الريجيم؛ والتمارين تحديدًا تسبب تبديدات يجب على الطعام والشراب التعويض عنها.

أمّا القسم الثاني من النص فيشرح مطولًا ممارسة نظام الحمية، جاعلاً وجهة نظره خصائص وتأثيرات العناصر التي تدخل في صلب الريجيم. وها هو المؤلف من بعد مراعاة وضعية المناطق - مرتفعة أم منخفضة، جافة أم رطبة، مُعرّضة لهذه الرياح أو تلك، يستعرض الأطعمة (الشعير أم القمح، حسب درجة الطحن لهما، والوقت الذي تمّ فيه عجن الطحين، وكمية الماء الذي به تمّ مزجه؛ ثم اللحوم، مع تحديد مصادرها المتنوعة؛ والفواكه والخضار، حسب أصنافها)، ثم الحمامات (ساخنة، باردة، قبل الوجبة أم بعدها)، والاستفراغات، والنوم، والتمارين (الطبيعية، مثل تمارين النظر، والسمع، والصوت، والتفكير، أو النزهة؛ والتمرينات العنيفة على غرار الجري السريع أو الهرولة في المكان، وتحريك الذراعين، والصراع على الأرض، بالوثب العالي، وبالأيدي؛ والتي تُنفَّذ على تراب الأرض أو بجسم مدهون بالزيت). ضمن هذا التعداد لعناصر الريجيم، يُشار تحديدًا إلى النشاط الجنسي (lagneie) ما بين الحمامات والدهن من طرف والاستفراغات من طرف آخر؛ ولا يرد ذكرها إلّا من أجل تأثيراتها الثلاثة؛ من بينها تأثيران نوعيًا: السخونة الناتجة عن عنف التمرين (ponos)، والتخلص من عنصر رطب؛ وبالمقابل الترطيب لأنّ التمرين يكون قد ذوّب بعض اللحوم. أمّا التأثير الثالث فهو كمّي: فالتفريغ يسبب النحافة: «إنّ الجماع يسبب النحافة، ويرطب، ويسخّن؛ هو يسخّن بسبب التمرين وإفراز الرطوبة؛ وينحفّ بسبب التفريغ، كما أنّه يرطب من خلال ما يبقى في الجسم من ذوبان (اللحوم) الحاصل بسبب التمرين»⁽²⁾.

بالمقابل نجد في القسم الثالث من هذا «الريجيم»، بخصوص الأفراديزيات عددًا لا بأس به من التعليمات. وهذا القسم الثالث يتمثل في صفحاته الأولى كنوع

HIPPOCRATE, Du régime, I, 2, 1. (1)

Ibid., II, 58, 2. (2)

من تقويم كبير للصحة، تقويم دائم حسب الفصول وأنظمة الريجيم المناسبة لها. غير أن المؤلف يُشير إلى تعذر تقديم صيغة عامة لثبيت التوازن السليم بين التمارين والأطعمة؛ ويُشير إلى ضرورة مراعاة الاختلافات بين الأمور، والأفراد، والمناطق، والأوقات⁽¹⁾؛ ولا يجوز بالتالي قراءة هذا التقويم كمجموعة من الوصفات الإلزامية، وإنما كمبادئ استراتيجية يجب أن يعلم المرء كيف يُطابق بينها وبين الظروف. في حقيقة الأمر، بينما القسم الثاني من النص يضع تصوّرًا بالأحرى لعناصر الريجيم بحدّ ذاتها حسب صفاتها تبعًا لخصائصها الداخلية (وهنا تكون الإشارة إلى الأفروديزيات)، فالقسم الثالث، في بدايته، مكرّس بصورة خاصة لمتغيرات الموقف.

السنة مقسمة، بالتأكيد، إلى أربعة فصول. لكن هذه الفصول، بدورها فيها تقسيمات إلى مراحل أقصر مدى، مؤلفة من أسابيع أو حتى من أيام قليلة وذلك لأنّ السمات الخاصة بكل فصل تتطوّر غالبًا بصورة متدرّجة؛ وأكثر من ذلك أنه دائمًا هناك خطر بوضع تعديل مباغت للريجيم: لأنّ التغيرات المفاجئة، مثل حالات الإفراط، لها تأثيرات مؤذية؛ إن الخطوة خطوة (to kata mikron) قاعدة موثوقة، «لا سيما في حالات التغير من أمر إلى أمر آخر». وينتج عن ذلك أن الواجب يقضي «إجراء التعديل قليلًا قليلًا، في كل فصل (kata mikron) على كل مكوّن من مكونات الريجيم⁽²⁾». وهكذا يجب تقسيم فصل الشتاء حسب ما يستوجب، إلى فترة من أربعة وأربعين يومًا تبدأ من غروب كواكب الثريا إلى الانقلاب الشتوي، ثم إلى مرحلة مساوية تمامًا يأتي من بعدها جو لطيف مدته خمسة عشر يومًا. ويبدأ الربيع بمرحلة من اثنين وثلاثين يومًا، منذ ظهور النجمة القطبية ومجيء السنونو، إلى الاعتدال الربيعي؛ وانطلاقًا من ذلك التاريخ، يجب تقسيم الفصل إلى ستّ مراحل كل مرحلة ثمانية أيام. من بعدها يأتي الصيف الذي يشمل مرحلتين: من ظهور كواكب الثرية إلى الانقلاب الصيفي، ومن ذلك التاريخ حتى الاعتدال الصيفي. اعتبارًا من تلك اللحظة وحتى غياب كواكب الثرية، يجب على المرء، في مرحلة مقدارها ثمانية وأربعون يومًا، الاستعداد للدخول في «الريجيم الشتوي».

لكن المؤلف لا يعطي نظامًا كاملاً للريجيم، بما يناسب كلّ هذه التقسيمات

(1) Ibid, III, 67, 1 – 2.

(2) Ibid., III, 68, 10. Dans le même sens, cf. HIPPOCRATE, De la nature de l'homme, 9 et Aphorismes, 51. Le même thème se retrouve chez le Pseudo – Aristote, problèmes, XXVIII, 1; et dans le Régime de Dioclès, Oribase, III, p. 181.

الصغيرة. بل هو يحدد بالأحرى، مقدّمًا ما تيسّر من التفاصيل، استراتيجية اجمالية حسب خصائص كلّ فترة من فترات السنة. وتخضع هذه الاستراتيجية لمبدأ تعارض، أو مقاومة، أو على أقل تقدير لمبدأ تعويض: فالبرد في هذا الفصل يجب أن يستعيد توازنه بنظام تدفئة خوفًا من أن تزداد برودة الجسم أكثر مما يجب، بالمقابل إن ارتفاع درجة الحرارة يستدعي أن يكون الريجيم مليّنًا ومبرّدًا. لكنه يجب أن يخضع أيضًا لمبدأ المحاكاة والتطابق: فالفصل المعتدل والمتطور تدريجيًا، يتناسب معه نظام ريجيم معتدل ومتدرّج؛ وفي الحقبة التي تنهأ فيها النباتات للنمو، يجب على البشر أن يفعلوا مثلها والاستعداد لتطوير أجسامهم؛ وبالطريقة نفسها أثناء قسوة الشتاء تتصلّب الأشجار وتزداد متانةً، والبشر أيضًا يكتسبون قوةً بعدم التهرب من البرودة وبتعريض أنفسهم لها «بشجاعة»⁽¹⁾.

ألا إن التعامل مع الأفروديزيات تم ترتيبه ضمن هذا السياق العام بمراعاة التأثيرات التي يمكن أن تنتجها وتؤثر بها على لعبة الحار والبارد، والجاف والرطب، حسب البصيلة العامة التي نجدها في القسم الثاني من النص السابق ذكره؛ والتوصيات المتصلة بشأن هذه الأفروديزيات تقع بصفة عامة بين التعليمات الغذائية والنصائح المتعلقة بالتمرينات البدنية أو بضبط التفرّغات. فالشتاء، منذ غياب كواكب الثريا إلى الاعتدال الربيعي، هو فصلٌ يجب على الريجيم فيه أن يوفر الجفاف والتدفئة بمقدار شدة برودة الفصل ورطوبته إذن، لحوم مشوية بدلًا من المسلوقة، وخبز قمح، وخضار جافة وبكميات قليلة وخمر قليل التمديد، إنّما بكمية قليلة؛ تمرينات عديدة من جميع الأصناف (جري، مصارعة، نزهة)؛ حمامات يجب أن تكون باردة بعد تدريبات الجري - التي هي دائمًا عنصر تسخين، وساخنة بعد جميع التدريبات الأخرى؛ علاقات جنسية بمعدلات أكبر، لا سيما عند الرجال الأكبر سنًا والذين تميل أجسامهم نحو البرودة؛ مقيّء ثلاث مرات شهريًا لأصحاب الأمزجة الرطبة؛ ومرتان شهريًا لأصحاب الأمزجة الجافة⁽²⁾. أثناء فترة الربيع حيث الهواء أكثر سخونةً وجفافًا، وحيث يجب على المرء الاستعداد لنمو الجسم، «يجب تناول اللحوم المسلوقة بمقدار اللحوم المشوية، وتناول خضار رطبة، وأخذ حمامات، والإقلال من مقدار العلاقات الجنسية والمقيّئات؛ عدم الاستفراغ أكثر من مرتين شهريًا، ومن ثم أقل

HIPPOCRATE, Du régime, III, 68, 6 et 9. (1)

Ibid., III, 68, 5. (2)

من ذلك أيضًا، بحيث أن الجسم يحفظ لحمًا صافيًا». من بعد ظهور كواكب الثريا، عند مجيء الصيف، يجب على وجه الخصوص أن يكون الريجيم مقاومًا للجفاف: شرب خمور خفيفة، بيضاء وممددة؛ حلويات من القمح، خضار مسلوقة أو نيئة إذا لم تكن مسببة لارتفاع الحرارة؛ الامتناع عن المقيء واختصار الأفعال الجنسية قدر المستطاع (toisi de aphrodisioisin hos hekista)؛ الإقلال من التدرجات، تجنب الجري الذي يجفف الجسم، وكذلك السير تحت الشمس، وتفضيل المصارعة على الأرض⁽¹⁾. ومع الاقتراب من ظهور النجمة القطبية والاعتدال الخريفي، يجب تلطيف وترطيب الريجيم؛ ولا يُقال أي شيء خاص حول موضوع الريجيم الجنسي. إن «ريجيم» ديوقليس أقل تفصيلًا بكثير من ريجيم أبقرات. لكنه مع ذلك مفصل جدًا فيما يخص استخدام الوقت يوميًا، فهذا ما يشغل قسمًا كبيرًا من النص: بدءًا من التديليكات التي يجب أن تجري مباشرة مع اليقظة وتقليل تصلب الجسم وصولًا إلى الوضعيات المناسبة اتخاذها في السرير، عند حلول وقت الرقاد («التمدد لا يكون أكثر مما يجب، ولا يجوز أن يكون التكوّر أكثر مما يجب»، وخاصة لا يكون التمدد على الظهر)، إن جميع اللحظات الهامة في النهار موضوعة تحت الفحص، بما فيها الحمامات، التديليكات، الدهون، طرح الفضلات، النزعات، الأطعمة المناسبة⁽²⁾. ولا تعالج قضية اللذات الجنسية وتعديلها إلا بما يخص التنوعات الفصلية تحديداً، ومن بعد استعراض بعض المبادئ العامة الخاصة بالتوازن؛ إن من المهم جدًا لصحتنا ألا تنقص قدرة جسمنا بإيجاد قوة أخرى. «غير أن المؤلف يكتفي بتقديرات مختصرة عامة: أولاً، لا يجوز لأحد «التعامل بكثرة وتواصل مستمر مع الجماع»؛ وهو يناسب بصورة أفضل الرجال الباردة، والرطبين، السوداويين ومن يعانون من غازات في المعدة»، بينما هو أسوأ مع أولئك الذين يعانون من أجسام نحيلة؛ وأن هناك فترات في الحياة يكون الجماع فيها أكثر ضرراً كما الحال عند كبار السن أو عند أولئك الذين هم في «الفترة المؤدية من الطفولة إلى المراهقة»⁽³⁾. وأما بخصوص النص الذي هو من تاريخ متأخر أكثر دون شك، والمعروف بأنه رسالة من ديوقليس إلى الملك أنتيغون، فالافتقار المقترح بشأن اللذات الجنسية هو، بخطوطه العريضة، قريب إلى حد بعيد من الاقتصاد الذي جاء به أبقرات: عند الاعتدال الشتائي، حيث يكون

Ibid., III, 68, 11. (1)

ORIBASE, Collection médicale, III, pp. 168 – 178. (2)

Ibid., p. 181. (3)

الجسم أكثر استعدادًا للنزلات الصدرية، ليس المطلوب اختصار الممارسة الجنسية. وأثناء فترة ظهور كواكب الثريا، حيث تسود الصفراء الكبدية المُرّة في الجسم، يجب اللجوء إلى الأفعال الجنسية بكثير من الاعتدال. بل يجب حتى التخلص منها تمامًا في فترة الاعتدال الصيفي حين تكون الغلبة في الجسم للصفراء الكبدية السوداء؛ ويجب الامتناع عن هذا التعامل الجنسي، وكذلك الامتناع عن كل إقياء، إلى حين حلول الاعتدال الخريفي⁽¹⁾.

ثمّة ملامح في ريجيم اللذات ذاك تستحق الإشارة إليها. بادئ ذي بدء، الموقع المختصر المخصص لمسألة العلاقات الجنسية إذا ما جرى مقارنة هذا الموقع بالموقع المسند إلى التدريبات، ولا سيما للتغذية. إن مسألة الأطعمة تبعًا لخصائصها المميزة لها، وللظروف التي تناسب تناولها (أكان ذلك بخصوص فصول السنة أم بالحالة الخاصة لمجموع أعضاء الجسم)، هي، بالنسبة للتأمل في نظام الحماية، أهم بكثير جدًا من النشاط الجنسي. ومن طرف آخر، يجب أن نشير إلى أن الاهتمام بالريجيم لا يتعلّق أبدًا بشكل الأفعال الجنسية؛ فلا شيء حول نمط العلاقة الجنسية، ولا شيء حول الوضعية «الطبيعية» أو الممارسات في غير وقتها، ولا شيء حول العادة السرية، ولا شيء أيضًا حول هذه المسائل، التي سوف تكون على درجة كبيرة من الأهمية فيما بعد، بما يخص الجماع المقطوع قبل اكتماله والوسائل المتعلقة بمنع الحمل⁽²⁾. وإنما يتم استعراض الأفروديزيات كتلة واحدة، كشط تكون الأهمية فيه غير محددة بالأشكال المختلفة التي يمكن لهذا النشاط أن يتخذها؛ فالمطلوب التساؤل لا غير عما إذا كان من الواجب حصول هذا النشاط، وبأي تواتر، وضمن أي سياق؟ إن السؤال هنا موجه في جوهره نحو تعابير تتعلق بالكم وبالظروف.

ناهيك بأنّ هذا الكم لا يتم تصوّره كصيغة للتحديد العددي الواضح. وإنما يظل الأمر دائمًا في نطاق التقدير الإجمالي: استعمال اللذات «بصورة أوسع» (pleon)، أو بكمية أقل (elasson)، أو حتى أقل ما يمكن (hos hekista). وهذا لا يعني أنّه من غير المفيد توجيه الانتباه إلى هذا النشاط بصورة أكثر وضوحًا، إنما يعني بأنّه من غير الممكن أن نحدد سلفًا ولجميع الناس إيقاع نشاط يقوم على خصائص - الجاف،

(1) بول إيجين، Chirurgie PAUL D'ÉGINE هذا الإيقاع للريجيم الجنسي تبعًا للفصول جرى اعتماده لفترة جدّ طويلة. وسوف نعود ونلتقي به في الحقبة الإمبراطورية عند سيلز Celse.
(2) يجب الإشارة مع ذلك إلى Dioclès (Oribase, III, p. 177) إلى الملاحظات بصدد وضعية الاستلقاء على الظهر التي تؤدي أثناء الرقاد إلى التلوث الليلي.

الحار، الرطب، البارد - ما بين الجسم والبيئة التي يعيش ضمنها هذا الجسم. وإذا كانت الأفعال الجنسية مرتبطة فعليًا بالريجيم وتستدعي أن تكون «معتدلة»، فهذا بمقدار ما تُسبب - بحركات الجسم وقذف البذار - من تأثيرات تسخين، تبريد، تجفيف، ترطيب. إن هذه الأفعال الجنسية تخفض أو ترفع مستوى كل من العناصر التي تسبب توازن الجسم؛ إنها تعدل إذن العلاقة بين هذا التوازن وحركة هذه العناصر في العالم الخارجي: التجفيف أو التسخين اللذان يمكن أن يكونا مفيدين لجسم رطب وبارد لكنهما أقل فائدة إذا كان الفصل والمناخ بحد ذاتهما حارين وجافين. وليس المطلوب من الريجيم تثبيت كميات وتحديد تواترات بل المطلوب منه توفير تعديلات نوعية وإعادة تنظيم ترتيبات ضرورية، في علاقات جنسية ليس بالإمكان أن نحدد منها سوى طابعها الإجمالي. ويمكننا أن نمرّ مرور الكرام على ما ينسب إلى أرسطو في «المشاكل» حيث يبدو أنه الوحيد الذي يستخلص من أحد أكثر المبادئ انتشارًا في هذه الفيزيولوجيا النوعية (ألا وهو أن النساء عمومًا أكثر برودة ورطوبة بينما الرجل حار وجاف) النتيجة القائلة بأن ذروة الفصل المناسب للعلاقات الجنسية ليست واحدة عند الجنسين؛ فالذروة هي الصيف عند النساء حيث يزداد ميلهن إلى الفعل الجنسي، أما الرجال فمياّلون على وجه خاص إلى أن تكون الذروة في الشتاء⁽¹⁾. وهكذا فإن نظام الحمية يطرح الأسئلة بخصوص الممارسة الجنسية، ليس بصفتها مجموعة أفعال يجب التمييز بينها حسب أشكالها وقيمة كل فعل على حدة، وإنما كـ«نشاط» يجب أن يُترك له الحبل على غاربه بصورة إجمالية أو وضع لجام وفق مؤشرات كرونولوجية. وهو ما نستطيع أن نقرب منه ذلك الريجيم بخصوص بعض الترتيبات التي سوف نجدها لاحقًا في الرعاية المسيحية. فهنا أيضًا بصورة فعلية، لتحديد النشاط الجنسي، سوف تكون بعض المعايير المستخدمة ذات نسق زمني. لكن هذه المعايير لن تكون ببساطة أكثر وضوحًا؛ وسوف تقوم بدور مختلف كليًا لأنها سوف تحدّد أوقاتًا تكون فيها الممارسة مسموحة وأوقاتًا أخرى تكون الممارسة فيها محرّمة؛ وهذا التقسيم المتصلب سوف يتم تثبيته تبعًا لمتحولات مختلفة: الأعياد الدينية، الدورات الشهرية، فترة الحمل أو الفترة التي تأتي بعد الولادة⁽²⁾. بالمقابل كانت أنظمة الريجيم الطبية القديمة المتنوعة تسير وفق تدرّج؛

(1) PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 26 et 29 (cf. HIPPOCRATE, Du régime, I, 24,1).

(2) حول هذه النقطة، يجب الرجوع إلى كتاب J. - L. FLANDRIN, Un temps pour

وبدلاً من أن تنتظم حسب صيغة أحادية قائمة على المسموح والمحرم، فهي تقترح مراوحة دائمة بين الزائد والناقص. فالفعل الجنسي لا يُنظر إليه كممارسة شرعية أو غير شرعية ضمن حدود زمنية يرتسم في داخلها بل هو يُستعرض كنشاط يمكنه في نقطة تقاطع الفرد مع العالم، والمزاج مع المناخ، ومزايا الجسد مع مزايا الفصل، أن يؤدي إلى نتائج متفاوتة الضرر وبالتالي يجب أن يخضع لتقدير كبير أو صغير. إنها ممارسة تتطلب تأملاً والتزام جانب من الحيطة. وهكذا لا يكون المطلوب أن نفرض بصورة موحدة على الجميع «أيام الشغل» بما يخص اللذة الجنسية؛ وإنما المطلوب إجراء أفضل حساب للأوقات المناسبة وللتواترات التي تلائم الموقف.

embrasser, 1983، حيث، انطلاقاً من مصادر تعود إلى القرن السابع، يتم البرهان على أهمية التمييز بين الفترات المسموحة والفترات المحرمة، والأشكال المتعددة التي يسير عليها هذا التواتر. ونجد مدى اختلاف هذا التوزيع للوقت عن الاستراتيجيات الظرفية في نظام الحماية الإغريقية.

مجازفات ومخاطر

إن ريجيم الأفروديزيات، رغم ضرورة تعديل ممارسته، لا يستند على البديهية القائلة بأن الأفعال الجنسية، بحد ذاتها وبطبيعتها، هي أفعال سيئة. فهي ليست موضوع أي تجريح مبدئي وانتقاص من قيمتها. والسؤال المطروح بخصوصها هو السؤال الذي يتعلّق بالتعامل معها، وهو تعامل يجب تعديله حسب حالة الجسم والظروف الخارجية. ومع ذلك فإنّ ضرورة اللجوء إلى ريجيم يُراعى بعناية وضرورة توجيه انتباه متيقّظ إلى الممارسة الجنسية يمكن تعليلها بمجموعتين من الأسباب حيث يظهر، فيما يخص تأثيرات هذا النشاط، نوعٌ من القلق.

1. تتعلّق المجموعة الأولى من الأسباب بالنتائج التي يُحدثها الفعل الجنسي على جسم الفرد. مما لا شك فيه أنهم كانوا يقبلون بوجود أمزجة يكون تأثير النشاط الجنسي عليها تأثيرًا مستحبًا بالأحرى؛ وهكذا هو الحال مع أولئك الذين يُعانون من زيادة البلغم، إذ أنّ النشاط يُساعد على تفريغ السوائل التي، إذا صارت إلى فساد، تولّد هذا المزاج، أو أيضًا مع أولئك الذين يعانون من عسر الهضم، حيث أجسامهم تتآكل من الداخل وتصبح المعدة باردة وجافة⁽¹⁾؛ وبالمقابل، فيما يخص الآخرين الذين أجسامهم ورؤوسهم غارقة بالسوائل فإنّ تأثيرات هذا النشاط هي بالأحرى تأثيرات ضارة⁽²⁾.

مع ذلك، رغم هذه الحيادية مبدئيًا وهذا السياق ذي الحدين المتقابلين، فإن النشاط الجنسي هو موضوع ريبة مثيرة للقلق، وهي ريبةٌ مستمرة وراسخة. هنا يورد ديوجين لايرسي حكمة مأخوذة من فيثاغورث حيث يتم دمج القاعدة العامة للريجيم الفصليّ دمجًا مباشرًا مع ضرورة الإقلال المتواصل والتأكيد على وجود ضرر داخلي مرتبط بهذا النشاط: «يجب الانطلاق مع الأفروديزيات في فصل الشتاء وليس في

HIPPOCRATE, Du régime, III, 80, 2. (1)

Ibid., III, 73 et 2. (2)

فصل الصيف؛ باعتدال كبير في الربيع وفي الخريف: علمًا بأن هذا النشاط هو مُرهق وضار للصحة في كلّ الفصول». ثم إن ديوجين يورد أيضًا هذا الرد من فيثاغورث الذي طُلب منه أن يبيّن اللحظة الأفضل لممارسة الحب: «عندما يريد المرء أن يُصاب بالضعف⁽¹⁾». ولكن الفيثاغوريين ليسوا الوحيدين، بل هم غيض من فيض ممن عبّروا عن مثل هذه الريبة؛ فالقاعدة التي تقول «أقل ما يمكن غالبًا»، والسعي إلى «الأقل ضررًا» هما موضع مناشدة أيضًا في نصوص لا تهدف سوى إلى إرشادات طبية أو صحية: إن حمية ديوقليس تقترح وضع أسس الشروط التي يُمكن من خلالها أن تسبب ممارسة اللذات «أقل ضرر» (hekista enochlei)⁽²⁾؛ كما أن «المشاكل» المنسوب إلى أرسطو، يشبه تأثيرات الفعل الجنسي باقتلاع نبات، وهذا يسبب دائمًا أذى يلحق بالجدور، وهنا ينصح الكتاب بعدم إقامة علاقات إلا في حالات الضرورة القاهرة⁽³⁾. ومن خلال نظام حمية يجب عليه أن يحدد متى يكون مفيدًا ومتى يكون ضارًا ممارسة المرء للذات، نجد أمامنا لوحة تميل عمومًا نحو الاقتصاد والتقتير.

وتظهر هذه الريبة في الفكرة القائلة بأن العديد من الأعضاء، ومن بينها أكثر الأعضاء أهمية، تُصاب بأذى نتيجة للنشاط الجنسي ويُمكن أن تُعاني من إساءة استخدامه. ويلاحظ أرسطو بأن الدماغ هو العضو الأول الذي تقع عليه نتائج الفعل الجنسي، لأنه، في الجسم بأكمله، «العنصر الأكثر برودة»؛ فهذا الفعل الجنسي يطرح من التكوين العضوي «حرارة صافية وطبيعية»، ولذلك فإن قذف المنى ينتج عنه تأثير عام قائم على التبريد⁽⁴⁾. وديوقليس، في وصف الأعضاء المعرضة بصورة خاصة لتأثيرات الإفراط في اللذات، يضع المثانة، والكليتين، والرئتين، والعينين، والنخاع الشوكي⁽⁵⁾ وحسب ما هو وارد في «المشاكل»، فالعينان والحقوان هي التي تُصاب على وجه الخصوص إمّا لأنهما يُشاركان في الفعل أكثر من باقي الأعضاء وإمّا لأن الإفراط في الحرارة الزائدة يولّد فيهما سيولة⁽⁶⁾.

إن هذه التشابكات العضوية العديدة تفسر التأثيرات المرضية المتنوعة التي تُنسب

(1) DIOCENE LAERCE, Vie des Philosophes, VIII, 1, 9.

(2) ORIBASE, Collection médicale, III, 181.

(3) PSEUDO – ARISTOTE, Problèmes, IV, 9, 877 b.

(4) ARISTOTE, De la génération des animaux, V, 3, 783 b.

(5) ORIBASE, Collection médicale, III, p. 181.

(6) Pseudo – Aristote, Problèmes, IV, 2, 876 a – b.

إلى النشاط الجنسي حين لا تراعي القواعد التي لا غنى عنها، قواعد الاقتصاد. يجب أن نلاحظ بأننا لا نعرّث أغلب الأحيان على أدنى إشارة - بما يتعلق بالرجال على أقل تقدير⁽¹⁾ - إلى الاضطرابات التي يمكن أن تنتج عن التعفّف الكلّي. إن الأمراض المتولّدة من توزيع سيء للنشاط الجنسي هي في أغلب الأحيان أمراض ناتجة عن الإفراط. كما هو الحال مع «التدرن الظهرى phtisie dorsale» الشهير الذي يعرفه أبقرات في دراسته «حول الأمراض»، والذي سوف نعود ونجد توصيفاً له بعد فترة طويلة جداً بالاسم ذاته ضمن قائمة الأمراض في الطب الغربي؛ إنه مرضٌ «يُصيب بصورة خاصة المتزوجين في أعمار مبكرة» و«من هم مندفعون نحو العلاقات الجنسية» (philolagnoï)؛ ومصدره هو النخاع الشوكي (الذي، كما سوف نرى، يُعتبر القسم المخصص في الجسم لوجود السائل المنوي)؛ وهو مرضٌ يُعطي إحساساً بخدر مدغذغ ينزل على امتداد العمود الفقري؛ والسائل المنوي يتسرّب عفويّاً أثناء النوم، مع البول والبراز؛ وهكذا يصبح المرء عقيماً. وحين يترافق المرض بصعوبات في التنفس وبأوجاع في الرأس، يمكن أن ينتهي المرء إلى الموت. غير أن نظام ريجيم للتغذية المليّنة وطرح الفضلات يُمكن أن يوصل إلى الشفاء، إنما من بعد سنة كاملة من التعفّف الممتنع عن الخمر، والتمرينات، والأفروديزيات⁽²⁾. ونجد أيضاً في «الجوائح» أفراداً تُسبّب لهم إساءة التعامل مع اللذات أمراضاً خطيرة: فهي هو أحد سكان أبدير، أحدثت لديه العلاقات الجنسية وتناول المشروبات حمّى، ترافقت في بدايتها مع غثيانات، واضطراب قلبي، وإحساس بالعطش وبول أسود اللون، ولسان ثقيل؛ وتم الشفاء في اليوم الرابع والعشرين، من بعد خفض الحمّى ورجوعها أكثر من مرة⁽³⁾؛ بالمقابل، هذا شاب من ميلبي يموت وهو في ذروة الجنون بعد مرض استمر أربعة وعشرين يوماً وكان قد بدأ باضطرابات معوية وتنفسية، من بعد إساءة استخدام المشروبات واللذات الجنسية لفترات طويلة⁽⁴⁾. وعلى العكس، فإن الريجيم المخصّص للأبطال الرياضيين، والذي غالباً ما توجّه

(1) سوف نجد في هذا الكتاب لاحقاً بأنّ الجماع الجنسي، بالمقابل، يُنظر إليه على أنه عامل صحّة عند المرأة. وها هو مؤلف Problèmes يشير مع ذلك إلى أن الرجال الأقوياء وتغذيتهم حسنة لديهم صفراء زائدة إذا لم يمارسوا النشاط الجنسي (IV، 30).

(2) HIPPOCRATE, Des maladies, II, 51.

(3) HIPPOCRATE, Épidémies, III, 17, cas 10.

(4) Ibid., III, 18, cas 16.

إليه الانتقادات لما فيه من مبالغة، فيرد كمثال عن التأثيرات الحسنة التي يمكن أن تنجم عن التعفف الجنسي. ويعود أفلاطون ليذكر بذلك في «القوانين»، بخصوص إيسوث تارنت، أحد أبطال الأولمبياد: كان طموحاً، «وهو الذي يمتلك في نفسه ما في الاعتدال من فن وقوة»، عندما كان يكرّس وقتاً للتدريب، «لا يقترب أبداً، حسبما يُروى، لا من امرأة ولا من غلام». وهذا العرف كان رائجاً عند كريزون Crison، وأستيلوس Astylos، وديوبومب Diopompe⁽¹⁾. دون شك كانت تتقاطع في مبدأ هذه الممارسة مقولات عديدة: مقولة التعفف الديني الذي، في المباريات كما في ساحات القتال، يُشكّل أحد شروط النجاح؛ ومقولة الانتصار الأخلاقي الذي يجب أن يحرزه البطل الرياضي على نفسه في الذات، إن كان يريد أن يكون قادراً على التفوق وجديراً به على أقرانه؛ لكن هناك أيضاً مقولة الاقتصاد الضروري في التعامل مع الجسم كي يحتفظ بكل قوته، تلك القوة التي يبدها الفعل الجنسي في الخارج. بينما تكون النساء بحاجة للعلاقة الجنسية كي يمكن للسيلان الضروري في التكوين العضوي أن ينتج بشكل منتظم، فإن الرجال يمكنهم، على الأقل في بعض الحالات، الاحتفاظ بكل البذار الموجود لديهم؛ وإن تشدّدهم في التعفف، لا يسبّب لهم أي ضرر، بل ويحفظ فيهم اكتمال قواهم ويزيد من هذا الكمال، ويجعله أكثر تركيزاً، ويندفع به في النهاية إلى ذروة لا مثيل لها.

ثمة مفارقة كامنة إذن في هذا الانشغال المهموم بريجيم يتم البحث فيه في الوقت نفسه عن التوزيع المتعادل لنشاط لا يمكن اعتباره بحد ذاته مرضاً، والاقتصاد المقترّ حيث «النقص» يكاد يبدو دائماً أفضل من «الزيادة». وإذا كان من الطبيعي أن يضمّ الجسم عنصراً قوياً قادراً على الإنجاب، فالفعل نفسه الذي يقتلعه من التكوين العضوي ويقذف به إلى الخارج يمكن تماماً أن يكون خطيراً في تأثيره بمقدار ما هو منسجم مع الطبيعة في مبدئه؛ فالجسم بأكمله، بأهم أعضائه أو بأضعفها، معرض أن يدفع ثمناً مرتفعاً لهذا الهدر علماً بأن الطبيعة هي التي أرادت له أن يكون؛ وإنّ الحفاظ على هذا العنصر الذي، بقوّته الخاصة، يسعى إلى التملّص والخروج يمكن أن يكون وسيلة كي يُعطي للجسم أعلى درجة من الطاقة.

2. والانشغال بالذرية يحرك أيضاً اليقظة التي يجب البرهان عليها في التعامل مع اللذات. فإذا كان من المتفق عليه بأن الطبيعة قد نظّمت التقاء الجنسين لتأمين

PLATON, Lois, VIII, 840 a. (1)

استمرار النسل للأفراد ولبقاء النوع البشري على قيد الحياة، وإذا كان من المتفق عليه أيضًا بأنّ هذا السبب بالذات، هو الذي جعل الطبيعة تدمج بالعلاقة الجنسية لذة فائقة، فإننا نعرف بأنّ هذا النسل نسلٌ هش، على الأقل بنوعيته أو بقيمته. فمن الخطر عند الفرد أن يتعامل مع اللذة بالصدفة وكيفما اتفق؛ وإذا سار على هذا النهج، عفو الخاطر وكيفما اتفق، في مجال الانجاب، سوف يكون مستقبل أسرته معرضًا للهلاك. وأفلاطون في «القوانين» يُشير على رؤوس الأشهاد إلى أهمية الاحتياطات الواجب اتخاذها من أجل هذه الغاية التي هي موضع اهتمام الوالدين، بل والمدينة بأكملها. وهناك أمور العناية التي يجب أن تتخذ عند أول فعل جنسي ما بين الزوجين، في يوم الزواج: فهنا تطل برأسها جميع القيم وجميع الأخطار المعترف بها تقليديًا بخصوص الأفعال التدشينية؛ ففي ذلك اليوم، في تلك الليلة، يجب الامتناع عن كل غلطة في هذا المجال، «وذاك لأنّ البداية لها رب، يستقر به المقام بين البشر، فينقذ كلّ شيء، إذا كان كل فرد من الأتقياء التابعين له يكرّمه التكريم المناسب». ولكن على كل فرد أن يكون حذرًا أيضًا في كل يوم وعلى امتداد الحياة الزوجية: فلا أحد يعرف فعليًا «ما هي الليلة أو ما هو النهار» الذي يتم فيه تقديم العون من الرب لتأمين الإخصاب؛ وهذا يستدعي، «على مدار السنة والعمر بأكمله»، ولا سيما أثناء الزمن الذي يكون المرء فيه صالحًا للإنجاب، «التنبّه إلى عدم القيام بأي فعل إرادي فيه إساءة، عدم القيام بأي شيء فيه تجاوز وظلم، لأنّ هذا الأمر يتغلغل وينطبع في نفس الطفل وجسمه؛ وهنا المخاطرة «بإنجاب كائنات بائسة في جميع أحوالها»⁽¹⁾.

إن الأخطار التي هي موضع خشية وأيضًا الاحتياطات التي يجب المطالبة بها تتناول ثلاثة أسئلة. بادئ ذي بدء عمر الأبوين. فالعمر الذي يُفترض بأن الرجل يكون فيه قادرًا على إنجاب أجمل نسب هو نسبيًا في سن متأخر: من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين عامًا حسب رأي أفلاطون، بينما يُحدّد للفتيات إمكانية الزواج ما بين السادسة عشر وثنى العشرين⁽²⁾. ويظهر هذا الفاصل الكرونولوجي بأنه لا غنى عنه عند أرسطو أيضًا؛ فهو يعتبره ضروريًا لقوة الذرية؛ ويُجري حسابًا يرى فيه أنّ هذا الفاصل بين الزوجين يوفرّ لهما الوصول المشترك معًا إلى السن الذي تنحط فيه الخصوبة ناهيك

Ibid., VI, 775 e. (1)

Ibid., IV, 721 a – b, et VI, 785 b. Dans la République V, 460 e, la période de (2) fécondité «légale» des hommes est fixée de vingt – cinq à cinquante – cinq ans et celle des femmes de vingt à quarante ans.

بأنه من غير المستحب أن يكون فيه إنجاب؛ بالإضافة إلى ذلك، فالأطفال الذين جرى الحمل بهم أثناء تلك الفترة من الحياة سوف يكون لهم امتياز الوصول بالضبط إلى العمر الذي يحلّون فيه محلّ الوالدين، عندما يصل هذان الوالدان إلى مرحلة التراجع؛ ولهذا السبب من المناسب تحديد زواج الفتيات في حدود سن ثمانية عشر عامًا، وزواج الرجال في سن سبعة وعشرين عامًا أو أقل قليلًا؛ وذلك لأنّ اتحاد الجنسين يمكن له أن يتم، في حدود هذا الزمن، حين يكون الجسم بكامل قوته⁽¹⁾.

وهناك سؤال آخر هام، «حمية» الأبوين: بطبيعة الحال تجنب الإفراط، والعناية بعدم الإنجاب في حالة سكر، لكن أيضًا ممارسة ريجيم عام ومتواصل. كان إكزنيوفون يمتدح تشريع ليكورغ والتدابير التي كانت معمولًا بها كي يتوفّر من خلال قوة الوالدين الصّحة الجيدة لذريتهما: فالفتيات اللواتي هنّ في طريقهنّ إلى الأمومة لا يجوز لهنّ شرب الخمر أو فقط بعد مزجه بالماء لا غير؛ والخبز واللحوم كانت محسوبة بدقة لهنّ؛ كما كان عليهنّ مثل الرجال ممارسة التمارين البدنية؛ بل إن ليكورغ قد أسّس حتى «سباقات جري ومصارعات ما بين النساء كما بين الرجال، لاقتناعه بأنّ الجنسين إذا كانا بأجسام متينة، سوف تكون غراس النسل أصلب عودًا»⁽²⁾. كما أنّ أرسطو من جانبه لم يكن يُريد تطبيق ريجيم على غرار الأبطال الرياضيين حيث الريجيم بالغ القسري؛ وكان يفضل الريجيم الذي يتناسب مع مواطن مطلق ويؤمّن الاستعداد الضروري له كي يمارس نشاطه (euexia politike): «يجب أن يكون قد تمّ تدريب المزاج على التعب، لكن على أن لا يكون التدريب بأعمال عنيفة ولا بنوع واحد من الأعمال كما الحال في مزاج الأبطال الرياضيين، وإنما من أجل النشاطات المناسبة للرجال الأحرار». ومن أجل النساء، كان يتمنى وجود ريجيم يوفّر لهنّ المزايا نفسها⁽³⁾.

AUISTOTE, Politique, VII, 16, 1355 a. Sur les âges du mariage à Athènes, cf. W. (1)

K. Lacky, The Family in Classical Greece, 1968, pp. 106 – 107 et 162.

(2) Dans les Lois, République des Lacédémoniens, I, 4, XENOPHON, (2)

على التأثيرات الضارة للسُّكر عند الأبوين في لحظة تشكل الجنين (VI, 775e – d).

(3) Politique, VII, 16, 1335 b, ARISTOTE (3)

وهذا في رأي إكزنيوفون، للحصول على نسل متين البنية كما هو مطلوب من الأزواج اليافعين في سبارطة حيث لم يكن مطلوب الالتقاء كثيرًا: «في مثل هذه الشروط، تزداد شهوة الزوجين والأطفال، إذا وُلدوا ضمن هذا الإطار يكونون أمتن بنية مما لو أنّ الزوجين مشبعان أحدهما من الآخر» (République des Lacédémoniens, I, 5).

أما فيما يخص الوقت الأنسب من السنة أو من الفصل للحصول على النسل الجميل، فهذا الأمر يخضع لمجموعة من العناصر المعقدة؛ فالانتباه يجب دون شك توجيهه إلى احتياجات من هذا النوع، من بين أمور عديدة لدى المفتشات اللواتي، عند أفلاطون يسهرن على شؤون الإدارة المنزلية بأحسن الشروط أثناء السنوات العشر الأولى التي يُسمح خلالها ويُطلب أيضًا أن يتم الإنجاب⁽¹⁾. ويستعرض أرسطو استعراضًا سريعًا المعرفة القائلة بأن أطباء زمانه والعارفين بالطبيعة مؤهلون لتعليم الناس هذا الموضوع. إذ يتوجب على الزوجين، في رأيه، التألف مع جميع هذه الدروس: «إن الأطباء في واقع الأمر يُقدّمون إرشادات مناسبة حول الأوقات التي يكون فيها الجسم مستعدًا بصورة مناسبة للإنجاب» (والفصل هو الشتاء، حسب ما كان رائجًا بصورة عامة)؛ وأما فيما يخص «العارفين بالطبيعة»، فهم «يؤكدون من جانبهم على تفضيلهم لهبوب رياح الشمال على رياح الجنوب⁽²⁾».

من خلال جميع هذه الاهتمامات التي لا غنى عنها، نرى بأن ممارسة الإنجاب، إذا أراد المرء استبعاد جميع الأخطار المهددة لهذا الفعل ولتأمين النجاح المنتظر منه، يتطلب تركيزًا عظيمًا، بل أكثر من ذلك أيضًا، موقفًا أخلاقيًا بالكامل. ويؤكد أفلاطون على حقيقة أنّ كلًّا من الزوجين يجب عليه أن يحتفظ في ذهنه (dianoesthai) بأنّ عليهما معًا أن يهيا المدينة «أجمل وأفضل الأطفال الذين يمكن الحصول عليهم». ومن أجل هذه الغاية، يجب عليهما التفكير المكثف، القائم على مبدأ أنّ الرجال ينجحون بكلّ ما يتعهدون القيام به «عندما يتأملون ويطبّقون تفكيرهم على ما يقومون به»، ولكن، يفشلون «إذا لم يطبقوا تفكيرهم أو إذا كانوا يفتقرون إلى هذا التفكير» ما يستدعي بالنتيجة «أن يتنبه الزوج (prosecheto ton noun) للزوجة وللإنجاب، مثلما أنّ الزوجة أيضًا، لا سيما أثناء الفترة السابقة لأول حمل لها⁽³⁾». يمكن التذكير في خصوص هذا الموضوع بالإشارة الموجودة في «المشاكل» المنسوبة لأرسطو؛ وإذا كانت الحالة في الغالب هي أنّ الأطفال من بني البشر لا يشبهون الوالدين، فذلك لأنّ الوالدين - أثناء الفعل الجنسي - كانت نفوسهم مضطربة ومشغولة بأمور عديدة بدلًا من أن يقتصر تفكيرهم على ما يقومون به في تلك اللحظة⁽⁴⁾. وهذا ما سوف

PLATON, Lois, VI, 784 a - b. (1)

Aristote, Politique, VII, 16, 1 335 a. (2)

Platon, Lois, VI, 783 e. (3)

PSEUIDO - ARISTOTE, Problèmes, X, 10. (4)

يُشكّل لاحقاً، في عالم العلاقة الجسدية، قاعدة ضرورية لتعليل الفعل الجنسي وذلك بتدعيمه بنية واضحة، ألا وهي نية الإنجاب. وهكذا فإنّ مثل هذه النية ليست ضرورية حتى لا تكون العلاقة بين الجنسين خطيئة قاتلة. مع ذلك، كي تتمكن هذه النية من بلوغ غايتها والسماح للفرد بالبقاء على قيد الحياة من خلال أبنائه والإسهام بتحقيق خلاص المدينة، يجب بذل جهد حقيقي تقوم به النفس؛ فالاهتمام الدائم ينصبّ على إبعاد الأخطار المحيطة بالتعامل مع اللذات والتي تهدّد الغاية التي رسمتها الطبيعة لها⁽¹⁾.

(1) في les Lois، يُريد أفلاطون عندما تكون المرأة حاملاً، ومن أجل التكوين الأخلاقي للطفل، أن تعيش حياة بعيدة عن اللذات والمتاعب المتوترة أكثر مما يجب (VIII، e - 792 d).

الفعل، التبيد، الموت

مع ذلك، إذا كان استعمال اللذات يُشكّل مشكلةً بالنسبة لعلاقة الفرد بجسده الخاص وبما يتعلّق بتعريف الريجيم البدني المناسب، فلم تكن العلة في ذلك عائدة ببساطة إلى مجرد التخوّف مما يمكن أن ينتج بسبب هذا التعامل من أمراض أو التخوف والخشية من النتائج التي تنعكس على الذرية. بالتأكيد لم يكن الفعل الجنسي في إدراك الإغريق القدماء أمرًا سيئًا؛ وليس هو موضوع محلّ ازدراء وانتقاص من قيمته أخلاقيًا. لكنّ النصوص تشهد على وجود قلق بخصوص هذا النشاط بالذات. وهذا القلق يدور حول أمور ثلاثة: شكل الفعل بالذات، التكلفة التي يؤدي إليها، الموت الذي هو على ارتباط معه. وقد يكون من الخطأ ألا نرى في التفكير الإغريقي سوى إعطاء القيمة الإيجابية للفعل الجنسي. فالتأمل الطبي والفلسفي يصفه على أنّه عنصر تهديد، بسبب عنفه، للإشراف والتحكم المناسب القيام بهما للسيطرة على النفس؛ ويُنظر إليه على أنّه يُنسّف بسبب الإنهاك الناتج عن القوة التي يجب على الفرد الحفاظ عليها وصيانتها، كما يُنظر إليه بأنه يُشير إلى الفناء الموجود في صميم الفرد رغم تأمين بقاء النوع. وإذا كان ريجيم اللذات على درجة كبيرة من الأهمية، فليس ذلك لمجرد أنّ الإفراط يمكن أن يُسبّب مرضًا؛ وإنّما لأنّ النشاط الجنسي عمومًا يُمسك بالتحكّم بالإنسان وبقوته وبحياته. وإنّ إعطاء هذا النشاط صفة الندرة والتفنّن من خلال ريجيم، فذلك ليقى المرء نفسه من الأمراض المستقبلية؛ كما أنّه أيضًا يُساعد المرء على تشكيل نفسه وعلى تدريب نفسه، وعلى امتحان نفسه كفرد قادر على أن يتحكّم بما في النشاط من عنف ويجعله يتحرّك ضمن حدود مناسبة، ويحتفظ المرء حينذاك في نفسه بمبدأ طاقته ويتقبّل موته من خلال انتظار ولادة النسل الذي سوف يُخلّقه وراه. إنّ الريجيم البدني في مجال الأفروديزيات هو مجرد احتياط من أجل الصحة؛ مثلما هو في الوقت نفسه تدريب - askesis - على الحياة.

1. عنف الفعل:

ها هو أفلاطون يُفكر تحديداً بالأفروديزيات عندما يصف في «فيليب (Philebe)»، تأثيرات اللذة، حين تمتزج بمقدار كبير من الألم: «إنّ اللذة تمسك إمساكاً قوياً بالجسد بأكمله، وتجعله أحياناً يتشنج حتى درجة الانتفاضات العنيفة فتسبب للمرء، من خلال تعريضه لجميع الألوان، ولجميع التحركات العضلية، ولجميع احتباسات التنفس، تهيجاً عاماً فوق كل حدٍّ مع إطلاق صرخات ضياع... والمرء يصل به الأمر إلى القول عن نفسه، أو قول الآخرين عنه، بأنّه يستمتع بجميع اللذات حتّى الموت، وهذا ما يجعله يلاحقها دون توقّف بمزيد من التوتّر الشديد بمقدار قلّة تحكمه بنفسه وقلة اعتداله» (akolastoteros, aphronesteros⁽¹⁾).

لقد نسبوا إلى أبقرات تأكيداً بأنّ المتعة الجنسية تأخذ شكل صرع خفيف. على الأقل هذا ما قاله أولو - جيل: «إليكم ما كان عليه رأي أبقرات الإلهي بخصوص العلاقة الجنسية (coitus venereus). كان يُنظر إليها كفرع من المرض الرهيب الذي يُطلق عليه مرض الغيوبة. يُقال عنه أي عن أبقرات - بأنّه ذكر هذه الكلمة: الاتّصال الجنسي صرغٌ خفيف (ten sunousian einai mikran epilepsian)⁽²⁾». هذه المقولة، في واقع الأمر، مأخوذة من ديموقريطس. أمّا الدراسة الأبقراطية بعنوان «حول التكاثر De la generation»، والتي في صفحاتها الأولى تقدّم وصفاً تفصيلياً للفعل الجنسي، فتنتسب بالأحرى إلى عرفٍ آخر، عرف ديوجين أبولوني؛ والنمط الذي يعود إليه هذا العرف (الذي يشهد عليه أيضاً كليمان الاسكندراني) ليس هو العرف المرضي المعروف في داء غيوبة الصرع، وإنّما يعود النمط إلى سبب ميكانيكي، ناتج عن سائل مرتفع الحرارة وفيه زبد: «يفترض بعضهم، كما هو وارد في «المربّي»، بأنّ مني الكائن الحي هو زبد الدم، في جوهره. فالدم لدى تخبطه القوي أثناء المعانقات، يسخن بسبب الحرارة الطبيعية للذكر، ويُشكّل زبداً وينتشر في عروق نقل السائل المنوي. وحسب رأي ديوجين أبولوني، تفسّر هذه الظاهرة إطلاق تسمية أفروديزيا - aphrodisia⁽³⁾». في خصوص هذه الفكرة العامة عن السائل، والتخبط، والحرارة،

PLATON, Philèbe, 47 b. (1)

Aulu - Gelle, Nuits attiques, XIX, 2. (2)

Clément D'ALEXANDRIE, Le Pédagogue, I, 6, 48. Cf. R. JOLY, «Notice» à (3)

HIPPOCRATE, Oeuvres, t. XI, C.U.F.

والزبد المنتشر، يقدم لنا كتاب «حول التكاثر» ضمن المجموعة الأبقراتية وصفًا قائمًا بأكمله حول ما يمكن أن نطلق عليه اسم «مخطط قذف»؛ وهذا المخطط هو ما يجري نقله على حاله من الرجل إلى المرأة؛ وهو الذي يُمكن أن يُساعدنا على فهم العلاقات بين الدور الذكوري والدور الأنثوي بتعابير المجابهة والمبارزة، ولكن أيضًا السيطرة لأحد على الآخر وتنظيمه لأمره.

جرى تحليل الفعل الجنسي، منذ مصدره الأول، كفعل آلي عنيف موجه نحو تفريغ السائل المنوي⁽¹⁾. في البداية إن احتكاك العضو الجنسي والحركة التي تنتقل إلى الجسم بأكمله يُسببان إنتاج سخونة عامة؛ وهذه السخونة، المرتبطة مع التهيج، من نتائجها توليد السائل، الذي يُصار إلى نشره في الجسم، وتلك سيولة عظيمة الشأن حتى أنها تنتهي إلى أن «تُزبد» (aphrein)، «مثلما تُزبد السوائل التي هي في حالة اضطراب». في تلك اللحظة، تحدث ظاهرة «انفصال» (apokrisis)؛ ومن هذا السائل المزيد، ها هو القسم الأقوى، «الأكثر قوة والأكثر لزوجة» (to ischurotaton kai piotaton) يتم نقله إلى الدماغ وإلى النخاع الشوكي، لينزل على امتداد هذا النخاع الشوكي إلى الحقيوين. حينذاك ينتقل الزبد الساخن إلى الكليتين، ومن هناك، عبر الخصيتين، وصولاً إلى الفرج حيث يُقذف باضطرابٍ عنيف (tarache). هذه العملية، الإرادية في نقطة الانطلاق عند حدوث الاتصال الجنسي و«احتكاك العضو الجنسي»، يمكن أيضًا أن تتم بطريقة لا إرادية بالكامل. وهذا ما يحصل في حالة التلوث الليلي، الذي يتحدث عنه مؤلف «حول التكاثر»: عندما يكون العمل أو أي نشاط آخر قد أحدثا قبل النوم ارتفاع حرارة الجسم، يبدأ السائل بالإزباد عفويًا: فهو «يتصرف كما في حالة الجماع»؛ ويتم القذف مترافقًا مع صور حلم، دون شك حسب المبدأ الذي غالبًا ما يُشار إليه على أنَّ الأحلام، أو على الأقل بعضها، ما هي إلا ترجمة لحالة الجسم عند الحلم⁽²⁾.

ما بين الفعل الجنسي عند الرجل والفعل الجنسي عند المرأة، يؤسس الوصف الأبقراتي شكلًا موحدًا إجمالياً. فالعملية هي ذاتها، وذلك تقريبًا لأن نقطة انطلاق السخونة في حالة المرأة تكون في الرحم المتهيج بتأثير عضو الذكورة أثناء الجماع: «عند النساء، حيث يكون العضو الجنسي في حالة احتكاك أثناء الجماع ويكون

HIPPOCRATE, De la génération, I, 1 – 3. (1)

Ibid., I, 3 (2)

الرحم في حالة اختلاج، أقول بأنّ الرحم يتملكه نوعٌ من الحكّ يبعث اللذة والحرارة في باقي الجسم. والمرأة أيضًا تقذف انطلاقًا من الجسد، أحيانًا في الرحم وأحيانًا إلى الخارج⁽¹⁾». وهو الجوهر ذاته والتشكّل ذاته (سائل منوي يتولّد من الدم بالتسخين والانفصال)؛ والآلية ذاتها وفعل القذف النهائي ذاته. غير أنّ المؤلف يُبرز بعض الاختلافات، التي لا تمسّ طبيعة الفعل، وإنّما عنفه الخاص، وكذلك شدّة وديمومة اللذة المرافقة. في الفعل الجنسي بالذات، تكون لذّة المرأة أقلّ شدّةً بكثير من لذّة الرجل، لأنّ الرجل يتم القذف للسائل عنده بصورة عنيفة مفاجئة وبعنف أكبر بكثير. أمّا عند المرأة، بالمقابل، فتبدأ اللذة منذ بداية الفعل وتدوم مادام الجماع نفسه. فلذّتها، على امتداد الاتصال، تكون مرتبطة بالرجل؛ ولا تتوقّف إلا عندما «يترك الرجل المرأة»؛ وإذا ما وصلت إلى الأورجازم - ذروة اللذة، قبل الرجل لا تخفي اللذة بسبب ذلك؛ إنما يتمّ الشعور بها بطريقةٍ أخرى⁽²⁾.

ما بين هاذين الفعلين المتماثلين شكلاً عند الرجل وعند المرأة، يطرح النصّ الأبقرطي علاقة هي في نفس الوقت سببية وتنافسية؛ مبارزة، بشكل من الأشكال، حيث يكون للرجل دور التهييج والمحافظة على النصر النهائي. وفي سبيل تفسير تأثيرات لذّة الرجل على لذّة المرأة، يستعين النصّ - كما في مقاطع أخرى، قديمة دون شك، من كتابات أبقرط - بعنصرَي الماء والنار، وبالتأثيرات المتبادلة بين الساخن والبارد؛ فالسائل الذكوري يقوم حيناً بدور التهييج، وحيناً آخر بدور التبريد؛ وأمّا العنصر النسائي، الحار دائماً، فهو حيناً يتمّ عرضه كلهيب وحيناً آخر كسائل. وإذا اشتدت لذّة المرأة «لحظة وقوع المني في الرحم»، فيتم ذلك على غرار اللهب الذي يتزايد فجأة، حين يُسكب فوقه الخمر؛ وإذا، بالمقابل، أدّى قذف الرجل إلى إنهاء لذّة المرأة، فيكون هذا على غرار سائل بارد يُصار إلى سكبهِ على ماءٍ شديد الحرارة: وها هو الفوران يتوقف على السريع⁽³⁾. وهكذا لدينا إعلان متشابهان، محرّكان لجوهرين متماثلين، لكنهما يتمتعان بخواص متعارضة، يتجاوبان في نطاق الاتصال الجنسي: قوة مقابل قوة، ماء بارد مقابل غليان، كحول تُصب على النار. غير أنّ الفعل الجنسي الذكوري في جميع الأحوال هو العنصر المحدد، المنظم، المؤجّج، المسيطر. فهو

Ibid., IV, 1. (1)

Ibid., IV, 1. (2)

Ibid., IV, 2. (3)

الذي يُحدّد بداية اللذة ونهايتها. وهو أيضًا الذي يؤمّن صحة الجهاز التناسلي للمرأة من خلال تأمين عمله بصورة جيدة: «إذا كان للنساء علاقات مع الرجال، تكون صحتهن أفضل؛ ودون ذلك، تكون أضعف. وذلك لأنّ الرحم أثناء الجماع، من طرف، يُصبح رطبًا وليس جافًا؛ والحال، فهو عندما يكون جافًا، يتقلّص تقلّصًا عنيفًا وأكثر مما يُناسب؛ وبهذا التقلّص العنيف، يُسبّب الألم للجسم. ومن طرف آخر، إنّ الجماع بتسخينه وترطيبه للدم يجعل الطريق أيسر وأسلم في الدورة الشهرية؛ ألا وإنّ الدورة الشهرية عندما لا تحدث، فإنّ جسم المرأة يُصبح مريضًا⁽¹⁾». إنّ الإيلاج من طرف الرجل وامتنصاص المني يمثلان بالنسبة لجسم المرأة مبدأ توازن لخصالها الحميدة والمفتاح الذي يؤسّس للجريان الضروري للسوائل لديها.

هذا «المخطط القاذف» الذي من خلاله يتم إدراك النشاط الجنسي بأكمله - ولدى الجنسين - يُبيّن وضوحًا الهيمنة شبه الحصرية للنمط الرجولي. وليس الفعل الأنثوي مجرد استكمال له؛ بل هو بالأحرى نظيره، إنّما بصيغة أضعف، وهذا ما فيه الفائدة أيضًا للصحة واللذة على حد سواء. إن تركيز بؤرة الاهتمام حول لحظة القذف - انتزاع الزبد الذي يُعتبر جوهر الفعل الجنسي، يضع في صميم النشاط الجنسي عملية، مطبوعة بالعنف، بالية تكاد تكون مستعصية على المقاومة، وقوة لا يمكن التحكم بها؛ لكن من المطروح أيضًا، كمشكلة هامة في التعامل مع اللذات سؤال حول الاقتصاد والتبديد.

2. التبديد:

يقتلع الفعل الجنسي من الجسم جوهرًا قادرًا على نقل الحياة، لكنه لا ينقلها إلّا لأنها هي بالذات مرتبطة بالوجود الفردي وحاملة جانبًا منه. والكائن الحي، حين يقذف بذاره لا يكتفي بتفريغ سائل زائد عن الحاجة؛ بل يحرم نفسه من عناصر ذات قيمة عظيمة لوجوده الخاص.

لكن الكتاب، حول الطابع الثمين للمني، لا يقدمون تفسيرًا واحدًا. وها هو «حول التكاثر» يبدو وكأنّه يعود إلى تصوّرين اثنين فيما يخص أصل المني. أحد هذين التصرّوين، مفاده أنّه يأتي من الرأس: بعد أن يتشكّل في الدماغ، ينزل عن طريق النخاع الشوكي، وصولًا إلى الأجزاء السفلية من الجسم. فذلك، حسب ديوجين لايرسي،

Ibid., IV, 3. (1)

هو المبدأ العام للتصور الفيثاغوري: فالمني يُعتبرُ في ذلك التصوّر أنّه «نقطة من مخيخ تحتوي ذاتيًا بخارًا ساخنًا»: ومن هذه المادة الدماغية يتشكّل فيما بعد مُجمل الجسم بما فيه من «أعصاب، ولحم، وعظام، وشعر»؛ ومن النفخة الساخنة الكامنة فيه تُولد روح الجنين ويولد الإحساس⁽¹⁾. ويردّد نص أبقراط أصداء ذلك الامتياز الذي خصّ به الرأس لتشكيل البذار وذلك حين يُذكر بأنّ الرجال الذين يُجرى عليهم شقّ قريب من الأذن - إذا استمرّت لديهم إمكانية القيام باتصالات جنسية وبالقذف - يكون منيهم قليل الوفرة، وضعيفًا، وعقيمًا: «وذلك لأنّ القسم الأعظم من المنى يأتي من الرأس، على امتداد الأذنين، نحو النخاع الشوكي؛ وهذا الطريق، عقب الشقّ الذي يتحوّل إلى ندبة، يصير إلى تصلّب⁽²⁾». غير أنّ هذه الأهمية المنسوبة للرأس ليست حصريّة في دراسة «حول التكاثر» فيما يخصّ المبدأ العام القائل بأنّ البذار مصدره الجسم بأكمله: إنّ مني الرجل «يأتي من السائل الموجود بأكمله في الجسم» وهذا بفضل «عروق وأعصاب تمضي من الجسم بأكمله نحو الأعضاء الجنسية»⁽³⁾؛ إنه يتشكّل «انطلاقًا من الجسم بأكمله، من أقسامه الصلبة، ومن أقسامه الرخوة، ومن السائل أجمعه» ضمن الأنواع الأربعة⁽⁴⁾؛ والمرأة أيضًا تقذف انطلاقًا من الجسم بأكمله⁽⁵⁾ وإذا كان الشبان والفتيات، قبل البلوغ، لا يستطيعون قذف مني، فهذا يعود إلى أنّ العروق، في ذلك العمر، تكون دقيقة ومتراصة إلى الحدّ الذي يجعلها «تعيق جريان المنى»⁽⁶⁾. في جميع الأحوال، إنّ المنى، أكان صادرًا عن الجسم بمجمله أو كان، في قسم كبير منه قادمًا من الرأس، يُعتبر نتيجة عملية انفصال، انعزال، تركّز القسم «الأقوى» من السائل: to ischurotaton⁽⁷⁾. وتظهر هذه القوة في الطبيعة اللزجة والمزيدة للمني، كما تتجلّى من خلال العنف الذي يُقذف به؛ وتُترجم أيضًا بالضعف الذي يشعر به المرء دائمًا بعد الجماع، مهما كان مقدار السائل المفرز ضئيلاً⁽⁸⁾.

(1) DIOGENE. LAERCE, Vie des Philosophes, VIII, 1, 28.

(2) HIPPOCRATE, De la génération, II, 2.

Ibid., 1, 1. (3)

Ibid., III, 1. (4)

Ibid., IV, 1. (5)

Ibid., II, 3. (6)

Ibid., 1, 1 et 2. (7)

Ibid., 1, 1. (8)

في حقيقة الأمر، بقي مصدر المني وضوعاً للنقاش في الأدبيات الطبية والفلسفية. مع ذلك - ومهما كانت التفسيرات المقترحة - كان عليها تبيان ما الذي يُتيح للمني أن ينقل الحياة، وأن يكون السبب في ولادة كائن حي جديد؛ ومن أين استمدّ الجوهر المنوي قوته، إن لم يكن من مبادئ الحياة التي يمكن أن تكون موجودة عند الفرد الذي صدرت عنه؟ فالحياة التي يهبها هذا الجوهر، يجب حكماً أن يستعيرها، ويتزعمها من الكائن الحي حيث مصدرها الأول. في كل إصدار للسائل المنوي، يوجد شيء ما ناتج عن أئمن العناصر عند الفرد، وهي عناصر تُستخلص منه. وإن الخالق في «تيميه Timee» قد رسّخ على هذه الصورة جذور المني في عمق ما يشكّل، عند بني البشر، تمفصل الجسم والروح، تمفصل الموت والخلود. وهذا التمفصل هو في النخاع الشوكي (الذي في قسمه العلوي المستدير عند الجمجمة، يضمّ مقرّ الروح الخالدة، وفي قسمه الممتدّ عبر العمود الفقري، يضمّ مقرّ الروح الفانية): «وروابط الحياة التي بها يتمّ تقييد الروح بالجسد، تتعلّق وتُمسك بالنخاع الشوكي كي تؤمّن النوع الفاني⁽¹⁾». ومن هنا تولد، عن طريق وريدي الظهر الكبيرين، الرطوبة اللازمة للجسم والتي تظلّ محتجزة في داخله؛ ومن هنا أيضاً يكون هذا البذار الذي يخرج من الأعضاء الجنسية كي يُعطي الولادة لفردٍ آخر. ألا إن الكائن الحي وذريته يصدران معاً عن مبدأ واحد للثنتين، مبدأ الحياة.

لكنّ تحليل أرسطو مختلفٌ جدّاً عن تحليل أفلاطون وكذلك عن تحليل أبقراط، مختلف بالتموضعات، مختلف بالآليات. ومع ذلك، نجد عنده المبدأ نفسه حول طرح الجوهر الثمين. وها هو يُفسّر المنيّ في «تكاثر الحيوانات»، بأنّه نتاج مستمد (perittoma) من التغذية أي هو نتاج نهائي، مكثّف بمقادير صغيرة، ومفيد كما هي مبادئ النموّ التي تستمدّها أعضاء الجسم من الغذاء. في رأي أرسطو، فعلياً، إنّ التّبلور النهائي للطعام في الجسم يهبُ مادةً: قسمٌ منها يتوزّع على جميع أقسام الجسم كي يجعلها تنمو على مرّ الأيام نمواً غير ملحوظ، بينما القسم الآخر ينتظر القذف الذي سوف يُتيح له، بعد الاستقرار في رحم المرأة، توفير تشكّل الجنين⁽²⁾. وهكذا فإنّ تطوّر الفرد وتكاثره يستندان إلى العناصر ذاتها ويستقرّ المبدأ في جوهر واحد؛ فالعناصر التي تسبّب النموّ والسائل المنوي هما عنصران متلازمان يتتجان عن

PLATON, Timée, 73 b. (1)

ARISTOTE, De la génération des animaux, 724 a - 725 b. (2)

عملية تغذية تصون حياة الفرد وتسمح بولادة فردٍ آخر. ونفهم، ضمن هذه الشروط، بأنّ تفرغ ذلك المني يُشكّل للجسم حادثاً مهماً: إنه ينتزع منه جوهرًا ثمينًا إذ هو النتاج الأخير لعملية طويلة لكل أعضاء الجسد وحيث أنه يُكثّف عناصر يمكنها، بسبب طبيعتها، «التسرب في جميع أجزاء الجسد»، وبالتالي فهي كفيلة بأن تجعله ينمو إذا لم تُنتزع منه. كما نفهم على حدّ سواء لماذا هذا التفرغ - الممكن تمامًا في العمر الذي لا يحتاج الرجل فيه سوى إلى تجديد كيانه العضوي دون أن يكون مطالبًا بتطوير هذا التكوين - لا يحصل أثناء الشباب حين تُستخدم جميع مصادر الغذاء لتطوير التكوين العضوي؛ في ذلك العمر، «كلّ شيء مبدّد سلفًا»، كما يقول أرسطو؛ ونفهم أيضًا كيف أنّ إنتاج المني يتباطأ في الشيخوخة؛ فالتكوين العضوي لا يحقق حينذاك الفوران الكافي⁽¹⁾.» على امتداد حياة الفرد - منذ سنّ الشباب الذي هو بحاجة للنمو إلى سنّ الشيخوخة الذي يُعاني كثيرًا ليحافظ على نفسه - نجدُ بوضوح هذه العلاقة التكاملية بين قدرة التكاثر وإمكانية النمو أو البقاء على قيد الحياة.

إذا كان البذار مأخوذًا من التكوين العضوي بأكمله، أم كان مصدره حيث يتمفصل الجسم والروح أحدهما مع الآخر، أو كان تشكّله هو في الختام تمثّل طويل داخلي للأطعمة، فالفعل الجنسي الذي يقذفه خارج الجسم يُعتبر عند الكائن الحيّ تبديدًا غالي الكلفة. يُمكن أن يكون مترافقًا تمامًا مع اللذة، كما شاءت له الطبيعة، كي يُفكر البشر بإيجاد ذرية تخلفهم. لكنّ هذا الأمر لا يُقلّل من الهزّة القاسية للكائن الحيّ بالذات، حين يهجره قسمٌ كامل مما يحتوي على كائنٍ مماثل. وعلى هذه الصورة يُفسّر أرسطو الهمود «البيّن» الذي يأتي مباشرة بعد العلاقة الجنسية⁽²⁾ وكذلك يفسر مؤلف «المشاكل» (Problèmes) ما يحدث للشباب اليافعين من قرف حيال المرأة الأولى بعد إقامتهم معها علاقات جنسية⁽³⁾؛ - علمًا بأنّ هذا الشعور يكون نسبيًا أكبر عند البشر منه عند باقي الحيوانات. كما يحدث ذلك بنسبة أقل عند الكائن الحي الذي يحرم نفسه من قسم كامل من العناصر الجوهرية لوجوده الخاص⁽⁴⁾، ونفهم هنا كيف أنّ إساءة استعمال اللذات الجنسية يُمكن في بعض الحالات، كالحالة التي يُقدّم أبقرات وصفًا عنها فيما يخصّ الأورام الظهرية، أن يؤدي حتى إلى الموت.

Ibid., 725 b. (1)

Ibid., 725 b. Cf. aussi Pseudo - Aristote, Problèmes, IV, 22, 879 a. (2)

Pseudo - Aristote, Problèmes, IV, 11, 877 b. (3)

Ibid., IV, 4 et 22. (4)

3. الموت والخلود:

إن التفكير الطبي والفلسفي لا يربط بين النشاط الجنسي والموت لمجرد وجود عامل الخوف من التبدد الزائد عن الحد. بل هو يربط تلك التأملات بالمبدأ نفسه المتصل بالتكاثر، حيث أنه يطرح غايةً نهائيةً للتكاثر، ألا وهي التعويض عن اختفاء الكائنات الحية وإعطاء النوع، المأخوذ بصورته الإجمالية، صفة الخلود الذي لا يمكن أن يُمنح لكل فرد على حدة. وإذا كانت الحيوانات تتجمع في العلاقة الجنسية وإذا كانت هذه العلاقة تهبط لمن يخلقها، فما ذاك إلا لأجل أن يكون بإمكان النوع - كما جاء في «القوانين» Lois - أن يُواكب إلى ما لانهاية مسيرة الزمن؛ فتلك هي وسيلته الخاصة به كي يُبعد الموت عن نفسه؛ فالنوع حين يُفسح المجال أمام «أبناء أبنائه»، مع بقاءه على حاله، فهو «يُشارك في الخلود من خلال التكاثر»⁽¹⁾. والفعل الجنسي عند أرسطو هو كما عند أفلاطون يقع في نقطة تقاطع حياة فردية رهن الموت - ناهيك بأنه يستخلص منها جانبًا من قواها الأعلى ثمنًا - وخلود يتخذ شكله المحسوس من خلال بقاء النوع. بين هاتين الحياتين، ومن أجل جمعهما، ومن أجل أن تكون الأولى مشتركة مع الثانية ها هو الفعل الجنسي، على طريقته، يُشكّل كما يُقال أيضًا عند أفلاطون، «حيلة» (mechane)، تؤمّن للفرد «إقصاء» لنفسه (apoblastema).

وعند أفلاطون، تكون هذه الرابطة، المتحايلة والطبيعية في آن معًا، مدعومة بالشهوة الخاصة بكل طبيعة فانية، شهوة الاستمرار والخلود⁽²⁾. مثل هذه الشهوة، يُشير إليها ديوتيم في «المأدبة»، وهي موجودة عند الحيوانات التي، حين تتملكها رغبة التكاثر، تُصبح «مريضة بتلك الاستعدادات الغرامية»، وتُصبح مستعدة «حتى للتضحية بحياتها الخاصة كي تُنقذ ذريتها»⁽³⁾. كما أنها موجودة أيضًا عند المخلوق البشري الذي لا يريد أن يكون، بعد انقطاع حياته، ميتًا لا ذكرى له و«دون اسم»⁽⁴⁾؛ ولهذا السبب جاء في «القوانين» أن الواجب يقضي على الإنسان أن يتزوج وأن يترك ذرية ضمن أفضل الشروط الممكنة. لكن هذه الرغبة نفسها هي التي تولد عند بعض من يحبون الغلمان حرارة لا علاقة لها بنشر المني في الجسد وإنما بإحداث التكاثر

(1) Platon, Lois, IV, 721 c.

(2) PLATON, Banquet, 206 e.

(3) Ibid., 207 a - b.

(4) PLATON, Lois, IV, 721 b - c.

في الروح وإفساح المجال لولادة ما هو جميلٌ بحدّ ذاته⁽¹⁾. ولدينا عند أرسطو، في بعض النصوص المبكرة، كما في الدراسة المعنونة «حول الروح»⁽²⁾ أنّ ارتباط النشاط الجنسي مع الموت والخلود ما يزال يُعبّر عنه بالصيغة «الأفلاطونية قليلاً عن شهوة الارتباط بما هو أبدي؛ لكنّه في النصوص المتأخّرة، كما في دراسته «حول التكاثر والفناء»⁽³⁾ أو دراسته، «تكاثر الحيوانات»، يكون التأمل بصيغة مفاضلة وترتيب للكائنات حسب النسق الطبيعي وُفق مجموعة من المبادئ الأنطولوجية الخاصة بالوجود، واللاوجود، والوجود الأمثل. وإذا أخذ على عاتقه أن يُفسّر، تبعاً للعلل النهائية، لماذا يوجد تكاثر عند الحيوانات ولماذا هناك وجود متميّز للجنسين، ها هو الكتاب الثاني من «تكاثر الحيوانات» يُبرز بعض المبادئ الأساسية المتحكّمة بعلاقات الكثرة عند الكائنات مع الكينونة: ألا وذلك لأنّ بعض الأمور أبدية وربّانية، بينما هناك أمور أخرى يُمكن أن تكون أو لا تكون؛ وأنّ الجميل والريّاني هما دائماً الصيغة الأمثل وأنّه من ليس بأبدي يمكن أن يكون صادراً عن الأمثل أو عن الأسوأ، ومن الأمثل أن يكون الشيء بدلاً من ألا يكون، أن يعيش الشيء بدلاً من ألا يعيش، وأن يكون ذا روح وليس دون روح. ثمّ إنّه، بعد التذكير بأنّ الكائنات الخاضعة للضرورة لا يُمكن أن تكون أبدية إلا بمقدار قدرتها، يستخلص بأنّ هناك تكاثراً للحيوانات، وأنّ هذه الحيوانات، المُبعدة عن الأبدية كأفراد، يمكن أن تكون أبدية كنوع: «إنّ الحيوان لا يستطيع أن يكون خالداً عددياً، لأنّ حقيقة المخلوقات كامنة في العنصر الفردي؛ ولو كان الحيوان كذلك، لكان بإمكانه أن يكون أبدياً. لكنه يستطيع أن يكون أبدياً بصفة نوعية⁽⁴⁾».

وهكذا يرسم النشاط الجنسي على الأفق العريض للموت والحياة، للزمن، للضرورة، وللأبدية. وهو فعلٌ صار ضرورياً لأنّ الفرد محكومٌ بالموت، وهو يرغب في أن يتملّص بصورة من الصور من الموت. بالتأكيد، إنّ هذه التأملات الفلسفية ليست حاضرة مباشرة في التفكير حول التعامل مع اللذات وحول الريجيم المطلوب في هذا المجال. لكن يمكننا التنويه بالإشارة الصريحة التي يعود من خلالها أفلاطون ليُجعل منها مستند التشريع «المقنع» الذي يقترحه بخصوص الزواج - ذلك التشريع

ID., Banquet, 209 b. (1)

ARISTOTE, De l'âme, II, 4, 415 a - b. (2)

ARISTOTE, De la génération et de la corruption, 336 b. (3)

ID., De la génération des animaux, II, 1, 731 b - 732 a. (4)

الذي قُدِّر له أن يكون الأول بين جميع التشريعات حيث أنه «في مبدأ ولادة المدن»: «سوف يكون الزواج من سنِّ الثلاثين إلى سنِّ الخمسة والثلاثين عامًا، انسجامًا مع التفكير بأنَّ النوع البشري يتحلَّى بهبة طبيعية أعطته جانبًا من الخلود، الذي تكون به الرغبة فطرية عند كلِّ إنسان في جميع الروابط والعلاقات وذلك لأنَّ الطموح بأن يكون الإنسان مشهورًا وألا يبقى دون اسم بعد الموت، مرده إلى تلك الرغبة. والحال أنَّ الجنس البشري متناغم طبيعيًا مع الزمن كله، يواكبه، وسوف يواكبه من خلال الديمومة؛ ومن هنا خلود هذا الجنس البشري، إذ يُخلف أبناء أبنائه، على هذه الصورة، بفضل استمرارية وحدته التي هي دائمًا ذاتها، بارتباطها من خلال التكاثر مع الخلود⁽¹⁾». هذه التقديرات المطوّلة، كان المتحاورون في «القوانين» يعلمون حق العلم أنّها ليست عادةً عند المشرّعين. غير أنّ الأثينيّ يلفت النظر إلى أنّ المسألة، ضمن هذا النطاق، هي كما الحال في الطب؛ فالطب، حين يُخاطب أناسًا عاقلين وأحرارًا لا يمكنه التوقّف عند صياغة تعاليم؛ بل يجب عليه أن يفسّر، يُقدّم تعليقات، يُقنع كي ينظّم المريض نمط حياته كما يجب. وإنَّ إعطاء مثل هذه التفسيرات حول الفرد والنوع، الزمن والأبدية، الحياة والموت، يعني كأننا نطلب من المواطنين الموافقة، «بموّدة»، وبفضل هذه المودة، بوداعة أكبر، على الأوامر التي يفترض بها أن تنظّم نشاطهم الجنسي وزواجهم، والريجيم المتعقّل في حياتهم المعتدلة⁽²⁾.

لقد طرح الطب ومعه الفلسفة عند الإغريق أسئلة حول الأفروديزيات وحول التعامل المفترض معها، لمن يريد أن يهتم اهتمامًا سليمًا بجسمه. هذه الإشكالية لم توصل إلى التمييز في هذه الأفعال، بين أشكالها وتنوعاتها المحتملة، بين الأفعال التي كان يمكن تقبّلها وتلك التي كانت مؤذية أو «غير طبيعية». ولكن النظر إليها نظرة كلية، وشاملة كمظهر لنشاط، جعل لهذه الإشكالية هدفًا محددًا هو تثبيت المبادئ التي تسمح للفرد، تبعًا للظروف، أن يؤمّن التوتّر المفيد والسليم في توزيعها. ومع ذلك، فإنَّ الميول ذات التوجّه الواضح نحو التقدير في مثل هذا الاقتصاد تدلّ على وجود قلق حيال هذا النشاط الجنسي. هو قلق يتناول التأثيرات الافتراضية لإساءة الاستخدام؛ قلق يتناول أيضًا وعلى وجه الخصوص الفعل الجنسي بحدّ ذاته، هذا

PLATON, Lois, IV, 721 b – c. (1)

Ibid., 723 a (2)

الفعل الذي يتم إدراكه دائماً وفق مخطط ذكوري، وقائم على القذف، «وعلى توتر في الحدود القصوى»، يُفسَّر بمفرده النشاط الجنسي ويُضفي عليه طابعه. ونرى حينذاك بأن الأهمية المنسوبة إلى الفعل الجنسي وإلى أشكال الإقلال منه لا تقوم فقط على تأثيراته السلبية المؤذية للجسم وإنما على ما هو عليه بحد ذاته وبحكم طبيعته: فهو عنفٌ متملّص من الإرادة، وتبديد يُسبّب تلاشي القوة، وتكاثر مرتبط مع الموت المستقبلي للفرد. فالفعل الجنسي لا يُقلق لأنّه ناتج عن شرّ وإنما لأنّه يُحدث الاضطراب ويهدّد علاقة الفرد مع نفسه وتكوينه كشخص أخلاقي، فهو يحمل في طياته، إذا لم يكن محسوباً بدّة ومورّعاً كما يجب، انطلاق القوى اللاإرادية من عقالها، وإضعاف الطاقة، والموت دون أحفاد مشرفين.

يمكن الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقولات الثلاث حول الاهتمام الجنسي ليست خاصة بالثقافة القديمة بل غالباً ما نجدها وفي أماكن أخرى من خلال ظهور ذلك القلق الذي، بربطه للفعل الجنسي مع الشكل «الرجولي» في المني المقذوف، يدمجه مع العنف، مع التلاشي، ومع الموت. إن الوثائق التي قام فان غوليك Van Gulik بجمعها حول الثقافة الصينية القديمة تبدو تماماً بأنها برهانٌ على وجود هذه الموضوعات بالذات: خوف من الفعل الذي لا يمكن ردعه وهو فعلٌ باهظ الثمن، الخشية من تأثيراته المؤذية على الجسم والصحة، عرض العلاقة مع المرأة بصيغة مبارزة، الاهتمام بالحصول على أحفاد متميزين بفضل نشاط جنسي يتمّ التحكم به بصورة جيّدة⁽¹⁾. ولكنّ الدراسات الصينية القديمة عن «حجرة النوم» تقدّم على ذلك القلق جواباً بصيغة مختلفة تماماً عمّا يمكن أن نجده في بلاد الإغريق قديماً؛ فالخشية أمام عنف الفعل الجنسي والخوف من فقدان المرء منيه يتطلّبان وسائل حفظ إرادية؛ والمجابهة مع الجنس الآخر يتمّ إدراكها كطريقة للدخول في تماس مع المبدأ الحيوي الذي يتوافر عند الآخر، وبامتصاصه، يُصار إلى استجوافه كي يُمكن للمرء الاستفادة منه بحيث أنّ النشاط الجنسي إذا ما جرى بصورة جيّدة، يستبعد كل خطر، ليس هذا فحسب وإنما يمكنه أيضاً أن يكون له تأثيرٌ في تدعيم الحياة وطريقة استعادة الشباب. والبلورة والتدريب، في هذه الحالة، يتناولان الفعل الجنسي نفسه، وصيرورته والقوى الفاعلة التي تدعمه، واللذة أخيراً التي ترافقه؛ والإلغاء أو التأجيل غير المحدّد لموعده يُتيح عموماً إعطائه أعلى درجة في اللذة وتأثيره الأشدّ على نظام

R. VAN GULIK. La Vie sexuelle dans la Chine ancienne. (1)

الحياة. في نطاق هذا «الفن الإيروتيكي»، الساعي، بتوجهات أخلاقية بارزة جدًا، إلى توفير التكثيف الأقصى الممكن للتأثيرات الإيجابية للفعل الجنسي المسيطر عليه، والخاضع، والمتكرر، ولفترات طويلة بحيث أن الزمن - ذاك الذي يكتمل به الفعل الجنسي، ويُسبب شيخوخة الجسد ويؤدي إلى الموت - يكون حاضرًا ومطلوبًا.

سوف نجد بسهولة، في العقيدة المسيحية حول الجسد، أفكارًا عن القلق قريبة جدًا مما سبق استعراضه: العنف اللاإرادي في الفعل الجنسي، قرابته مع المرض والشرّ وموقعه في لعبة الحياة والموت. غير أن القديس أوغسطين، سوف يرى في القوة التي لا يمكن قمعها، في الشهوة، والفعل الجنسي، إحدى أهم علامات السقوط (فهذه الحركة اللاإرادية تُعيد في الجسم الإنساني إنتاج تمرّد الإنسان على الله)؛ وسوف تحدّد الرعوية، في تقويم واضح ووفق تحويل تفصيلي للأفعال، قواعد الاقتصاد التي من المناسب إخضاع الأفعال الجنسية لها؛ وأخيرًا فإنّ عقيدة الزواج سوف تُعطي للغائية التكاثرية الدور المضاعف لتأمين البقاء أو حتى لتكاثر شعب الله، وإمكانية الأفراد ألا يهبون، من خلال هذا النشاط أراوهم للموت الأبدي. هنا نحن أمام قوينة يهودية - أخلاقية للأفعال الجنسية، لأوقاتها، لغاياتها، ما يُعطي شرعية لنشاطٍ يحمل في طبيعته قيمًا سلبية؛ وهذه العقيدة تجعله على قائمتين، قائمة المؤسسة الكنسية وقائمة المؤسسة الزوجية. ويُمكن لوقت الشعائر ووقت الإنجاب الشرعي أن يعطيا صكّ العفو والغفران.

عند الإغريق، اتخذت مقولات القلق (عنف، وتبديد، وموت) شكلها في تأمل لا يهدف إلى قوينة أفعال جنسية، ولا إلى تشكيل فنّ غلمي، وإنما إلى تأسيس فنّ - تقنية - حياة. وهذه التقنية لا تفترض أن ننتزع من الأفعال الجنسية طابعها الطبيعي مبدئيًا؛ كما لا تقترح تعظيم شأن تأثيرات اللذة فيها؛ إنها تسعى إلى توزيع تلك الأفعال أقرب ما يمكن مما تتطلبه الطبيعة؛ هي لا تسعى، كما في الفن الغلمي، إلى ضبط سير الفعل الجنسي؛ كما لا تفتش عن شروط الشرعة المؤسساتية كما هي الحال في الديانة المسيحية؛ وإنما الغاية الأكبر هي علاقة المرء الذاتية مع هذا النشاط «المأخوذ ككل»، وإمكانية السيطرة عليه، وتحديد، وتوزيعه حسب المقتضى؛ المطلوب من خلال هذه «التقنية» التوصل إلى إمكانية تكوين المرء بنفسه كشخص مسيطر على سلوكه، أي أن يجعل من نفسه - كما الطبيب حيال المرض، والملاح ما بين الصخور

البحرية، أو السياسي وما يخص شؤون المدينة ⁽¹⁾ - الدليل الماهر والحذر المتحكّم بنفسه، الجاهز للتوفيق كما يجب بين الحساب الدقيق واللحظة المواتية. نفهم على هذه الصورة لماذا هناك ضرورة وجود ريجيم في الأفروديزيات ولماذا يُشار إلى هذا الريجيم بمثل هذا الإصرار، علمًا بأنّ القليل من التفاصيل مقدّمة بخصوص الاضطرابات التي يمكن أن تنشأ من إساءة الاستخدام، وقلة التوضيحات حول ما يجب وما لا يجب فعله. لأنّه الأكثر عنفًا بين جميع اللذّات، لأنّه الأعلى كلفةً بين معظم النشاطات البدنية، لأنّه مرتبط بلعبة الحياة والموت، هو يشكّل ميدانًا متميِّزًا للتكوين الأخلاقي للشخص؛ لشخص يُفترض به أن يتحلّى بقدرة على التحكّم في قواه المنفلتة من عقالها في داخله، ويحافظ على الاستعداد الحرّ لطاقته وعلى جعل حياته عملاً سوف يستمرّ خالدًا إلى ما هو أبعد من وجوده العابر. إنّ الريجيم البدني في مجال اللذّات والاقتصاد الذي يفرضه هما جزء من فنّ كامل للتحكّم في الذات.

(1) وهذه الفنون الثلاثة، «arts de gouverner» غالبًا ما يجري التقريب فيما بينها، كفنون تستوجب في الوقت نفسه المعرفة والحيلة حسب الظروف؛ كما هي متقاربة أيضًا لأنها معارف مرتبطة مع قدرة على القيادة والتحكّم. وغالبًا ما يكون الرجوع إليها حين يكون المطلوب من الفرد السعي عن المبادئ أو السلطة بما يُساعده على «قيادة نفسه».

الفصل الثالث

الاقتصادي

1. حكمة الزواج.
2. أهل بيت إيزخوماك
3. ثلاث سياسات في الاعتدال

حكمة الزواج

كيف، وبأية صيغة، وانطلاقاً من ماذا، في الفكر الإغريقي، أصبحت العلاقات الجنسية «موضوعاً إشكالياً» بين الزوج والزوجة؟ وما هو السبب الذي جعل ذلك الفكر يهتم بهذه المشكلة؟ وأن يطرح أسئلة على وجه الخصوص فيما يهتم سلوك الزوج، وأن يُعمل التفكير حول ضرورة الاعتدال وأن يُصبح هذا الاعتدال، في ذلك المجتمع المحكوم بقوة كبيرة بهيمنة «الرجال الأحرار»، فكرة ذات طابع أخلاقي؟ ظاهرياً، لا يوجد أي سبب، أو أنّ الأمر في هذا المجال غير وارد إلا قليلاً جداً. وفي نهاية المرافعة «ضد نيرال» *Against Neeral*، والمنسوبة إلى ديموستين Demosthene، يصوغ المؤلف نوعاً من القول المأثور ظلّ ذا شهرة على مرّ الأيام: «البغايا، هنّ لدينا من أجل اللذة؛ والجواري، من أجل المشاغل اليومية؛ والزوجات، من أجل الحصول على نسل شرعي وعلى حارسة أمينة للركن العائلي⁽¹⁾».

بمثل تلك المقولة، والتي يُمكن أن تعتبر توزيع حصري للأدوار، نكون جدّ بعيدين عن فنون اللذة الزوجية كما نجد عند الصين القديمة، حسب رأي فان غوليك؛ فهناك ترتبط هذه الفنون ارتباطاً وثيقاً مع الأوامر المتعلقة بطاعة المرأة، والاحترام، والتفاني، والنصائح حول السلوك الغلمي (الإيروتيكي) المخصصة لمضاعفة شدة لذة الشريكين قدر المستطاع أو في جميع الأحوال لذّة الرجل، والآراء حول الشروط اللازمة للحصول على خير نسل ممكن⁽²⁾. وذلك لأنّ الزوجة، في ذلك المجتمع متعدد الزوجات، كانت في وضعية تنافسية حيث الكيان الاجتماعي للمرأة وجاهزيتها لإعطاء اللذات أمران مرتبطان ارتباطاً مباشراً؛ فالتساؤل حول السلوك الجنسي وحول صيغ تحسينه قدر المستطاع يُشكّلان جزءاً من التأمل بشؤون الحياة البيئية؛ والممارسة البارعة للذات وتوازن الحياة الزوجية يُشكّلان جزءاً من المجموعة نفسها. والمقولة

DEMOSTHÈNE, Contre Nééra, 122. (1)

R. VAN Gulik, La Vie sexuelle dans la Chine ancienne, pp. 144 – 154. (2)

الواردة في «مرافعة ضد نييرا» هي على حدّ سواء شديدة البعد عمّا يمكن أن نصادفه في العقيدة المسيحية ورعويتها، إنّما بسبب أمور مختلفة كلياً؛ لأنّ الوضعية القائمة على حصرية الزواج الأحادي، تفرض على الرجل الامتناع عن السعي إلى أية لذّة مهما كان شأنها خارج إطار اللذّة التي يجب أن يحصل عليها من زوجته الشرعية؛ وحتى هذه اللذّة الأخيرة سوف تطرح عدداً كبيراً من المشاكل حيث أنّ غاية العلاقات الجنسية لا يجوز أن تكون موجّهة نحو الشهوة وإنّما نحو الإنجاب؛ ومن حول هذه الموضوعة المركزية، سوف تنشأ تساؤلات شديدة الترابط بخصوص كيان اللذات ضمن العلاقة الزوجية. في هذه الحالة، لا تولد الإشكالية من هيكلية تعدد الزوجات وإنّما من الإلزام بأحادية الزواج؛ كما أنّ الإشكالية لا تسعى إلى ربط نوعية العلاقة الزوجية بشدّة اللذّة وبتنوّع الشركاء في هذه اللذّة، بل على العكس يتمّ قدر المستطاع تفكيك تماسك العلاقة الزوجية الأحادية وفصلها عن السعي إلى اللذّة⁽¹⁾.

تلك الصيغة المستعملة في «ضد نييرا» يبدو أنّها أسست بشكل عام على نظام مختلف تماماً. فمن ناحية اشتغل هذا النظام على مبدأ زوجة شرعية واحدة، ومن ناحية أخرى حدد بوضوح نطاق اللذات خارج العلاقة الزوجية، وفيه سيتناول الزواج العلاقة الجنسية ضمن وظيفتها الإنجابية فقط، بينما سيُطرح سؤال اللذّة في العلاقة الجنسية فقط خارج إطار الزواج. وبالتالي من غير المفهوم لماذا يمكن للعلاقات الجنسية أن تكون موضوعاً إشكالياً في الحياة الزوجية، إلا إذا كان الأمر يتوقف على إنجاب الزوج لذرية شرعية وواعدة. ولذلك من المنطقي أن نجد في الفكر اليوناني مباحث تقنية وطبية عن العقم وأسبابه، واعتبارات تخصّ الحماية والنظافة من أجل إنجاب أطفال أصحاء (تحديدًا ذكور وليس إناث)، وتأمّلات سياسية واجتماعية حول أفضل الطرق لملائمة الشركاء الزوجيين، وأخيراً مناظرات قضائية عن الشروط الواجبة لاعتبار الذرية شرعية تتمتع بامتيازات المواطنة. (وهذا ما كان موضوع المشكلة في «ضد نييرا»).

(1) يجب علينا ألا نرسم خطوطاً عريضة ونُرجع العقيدة المسيحية حول العلاقات الزوجية إلى غائية التكاثر واستبعاد اللذّة. في الواقع سوف تصبح هذه العقيدة معقدة، وخاضعة للمناقشة، وسوف تعرف تنوعات عديدة، لكن ما يجب علينا هنا التنبّه إليه هو أنّ التساؤل عن اللذّة ضمن العلاقة الزوجية وعن الموقع الذي يجب أن تحتلّها، وعن الاحتياطات الواجبة حيالها، وعن التنازلات التي يجب أيضًا القبول بها (بمراعاة ضعف الشريك الآخر وميله إلى اللذّة)، يُشكّل مجالاً فعّالاً يدور حوله التأمل.

ومن طرف آخر لا نرى لماذا يجب على إشكالية العلاقات الجنسية بين الزوجين أن يكون بإمكانها أن تتخذ أشكالاً أخرى أو تتعلق بأسئلة أخرى، ما دام الوضع القانوني للزوجين في أثينا الكلاسيكية هو ما كانت عليه الإلزامات المفروضة لكل من الشريكين أحدهما حيال الآخر. إن تعريف ما كان مسموحاً وممنوعاً، ومفروضاً على الزوجين في مؤسسة الزواج، بخصوص موضوع الممارسة الجنسية، أمرٌ في غاية البساطة، وكان بوضوح على درجة كافية من عدم التناظر، بما لا يسمح بظهور إضافة قائمة على تنظيم أخلاقي يبدو وكأنه ضروري. فمن طرف، فعلياً، كانت النساء في وضعهن كزوجات مرتبطات بالصفة القانونية والاجتماعية؛ ونشاطهن الجنسي يجب أن يكون داخل العلاقة الزوجية كما يجب أن يكون الزوج الشريك الحصري لهن في هذه العلاقة. فهن موجودات تحت سلطته القادرة؛ ويجب عليهن منحه أطفالاً يُصبحون ورثته ومواطني في المدينة. في حالة البغاء، تكون العقوبات المتخذة ذات طابع خاص، ولكن أيضاً ذات طابع عام (فالمرأة المقتنعة بالبغاء لا يعود لها الحق بأن تظهر في احتفالات الشعائر العامة)؛ وكما جاء عند ديموستين: إن القانون «يريد من النساء أن يشعرن ما فيه الكفاية بالخشية كي يبقين شريفات (sophronein)، كي لا يقتفرن أية خطيئة (meden hamartanein)، كي يكن الحارسات الأمينات للركن العائلي»؛ والقانون يُحذرن بأنهن، «إذا تخلّفن عن مثل هذا الواجب، سوف يتم إقصاؤهن دون تردد من بيت الزوج ومن العبادات الخاصة بالمدينة⁽¹⁾». إن الكيان العائلي والمدني للمرأة المتزوجة يفرض عليها قواعد سلوكٍ يقوم على ممارسة جنسية داخل إطار العلاقة الزوجية حصرياً. ولا يعني ذلك بأنّ الفضيلة غير ذات فائدة للنساء، بل الأمر على عكس ذلك تماماً؛ لكن الـ *sophrosune* دوره عندهن هو ضمان أن يحترمن، بإرادة وعن تفكير، القواعد المفروضة عليهن.

وأما بما يخص الزوج، فهو ملزمٌ حيال زوجته بعدد من الأمور المفروضة (كان أحد قوانين صولون يفرض على الزوج أن تكون له مع زوجته علاقة جنسية ثلاث مرات شهرياً إذا كانت «وارثة»⁽²⁾). غير أن عدم ممارسة العلاقات الجنسية إلاّ مع

(1) DEMOSTHÈNE, Contre Nééra, 122.

(2) XX, vie de Solon, Pl.UTAHQUK. DIOGENE LAERCE «يُضيف Hiéronyme بأن فيثاغورث نزل إلى الجحيم: وأنه رأى هناك تعذيب أولئك الذين أهملوا القيام بواجباتهم الزوجية». Vie des Philosophes, (tous me thelontas suneinai tais heautôn gunaixi), VIII, 1, 21

زوجته الشرعية لا يدخل مطلقاً ضمن واجباته المفروضة عليه. وفي حقيقة الأمر فإن مطلق رجل، كائنًا من كان، متزوجًا أم غير متزوج، (يجب عليه احترام كل امرأة متزوجة، أو كل شابة تحت السلطة الأبوية)؛ وذلك لأنها تحديدًا تابعة لسلطة شخص آخر؛ فليس كيانه الخاص هو الذي يُمسكه ويمنعه، وإنما كيانه الشابة أو المرأة التي يقوم بمهاجمتها؛ وهكذا فإن خطيئته هي جوهريًا بحق الرجل صاحب السلطة على المرأة؛ وهذا ما يجعل عقوبته أخف بكثير، إذا كان أثنيًا، إذا اغتصب، مدفوعًا بلحظة تهيج لشهوته مما لو قام بإغراء وغواية عن سابق تصور وبصورة خبيثة؛ وكما جاء عند ليزياس في «مرافعة بحق إراتوستين»، فإن الذين يقومون بالإغواء «يُفسدون النفوس، حتى أن نساء الآخرين يتعلّقن بهم أكثر من الأزواج، ويصبحون أسياد المنزل ولا يعود بالإمكان معرفة من هو الأب الحقيقي للأطفال⁽¹⁾». فالمغتصب لا يعتدي إلا على جسد المرأة وأما من يقوم بالإغواء، فيعتدي على سلطة الزوج. وفي جميع الأحوال فإن الرجل، عندما يكون متزوجًا، لا يُمنع عليه سوى عقد زواج آخر؛ وليس من علاقة جنسية محرّمة عليه نتيجة عقد الزواج الذي التزم به؛ فيمكنه إقامة علاقة، ومعاشرة البغايا، كما يمكنه أن يعيش غلامًا - ناهيك عن العبيد، من رجال أو نساء، في بيته وتحت تصرّفه. وهكذا لا يُقيد الزواج الرجل بقيود جنسية.

وكان من نتيجة ذلك ضمن السياق القضائي أن البغاء لا يُعتبر بترًا للعلاقة الزوجية التي يمكن أن تبقى سارية المفعول بالتزام أحد الشريكين؛ ولا يُعتبر خرقًا إلا في الحالة التي تكون فيها امرأة متزوجة على علاقة مع رجل ليس هو زوجها؛ إذن، ليس وضع الرجل هو الذي يسمح بتوصيف علاقة ما بأنها بغاء، وإنما وضع المرأة ضمن عقد الزوجية. وبما يخصّ السياق الأخلاقي، نفهم لماذا لم يوجد لدى الإغريق ذلك التوصيف الملزم بـ«الإخلاص المتبادل» الذي سوف يُدخل لاحقًا في الحياة الزوجية نوعًا من «الحق الجنسي» ذي القيمة الأخلاقية، بتأثير قضائي وبمكوّن ديني. إن مبدأ تماثل الحقوق الجنسية عند الشريكين بصورة حصريّة، لم يكن مطلوبًا ضمن علاقة الزواج. وذلك لأن المرأة إذا كانت فعليًا تابعة للرجل، فالرجل غير تابع إلا لنفسه. والإخلاص الجنسي من الطرفين، كواجب، والتزام، وشعور متبادل على حدّ سواء، ليس هو الضمانة الضرورية ولا التعبير الأسمى عن الحياة الزوجية. ويمكن لنا

LYSIAS, Sur le meurtre d'Ératosthène, 33. Cf. S. POMEROY, Goddesses, (1)

Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, pp. 86 – 92.

بالتالي أن نستخلص بأن اللذات الجنسية إذا كانت تطرح مشاكلها، وإذا كانت الحياة الزوجية تطرح مشاكلها الخاصة هي أيضًا، فالإشكاليات لا تلتقيان أبدًا. وفي جميع الأحوال، فالزواج للأسباب السابق ذكرها، لا يطرح أسئلة بما يخص أخلاقية اللذات الجنسية إذ بما يخص أخلاقية أحد الشريكين - المرأة - لا غير تكون معها القيود محدّدة بالرابطة الزوجية، والقانون، والأعراف، وهي مضمونة بعقوبات؛ وبما يخص الطرف الآخر - الزوج - لا تفرض عليه الرابطة الزوجية قواعد واضحة، باستثناء القاعدة التي ينتظر من خلالها ولادة ورثة شرعيين له.

على أننا لا نستطيع مع ذلك الوقوف عند هذا الحدّ. إذ من الصحيح بأن الزواج في تلك الحقبة على الأقل - وبما في ذلم العلاقات الجنسية بين الشريكين - لم يكن يشكل ميداناً لطرح أسئلة شديدة التكثيف؛ صحيح أن التفكير بالسلوك الجنسي يبدو أقل أهمية في العلاقة التي يمكن إقامتها مع الزوجة مما هي الحال في العلاقة التي يُمكن للمرأة إقامتها مع جسمه الخاص، أو، كما سوف نرى، في العلاقة مع الغلمان. لكن قد يكون من غير الدقيق أن نفكر بأن الأمور كانت بسيطة إلى حدّ أن سلوك المرأة - بصفقتها كزوجة - كان من الإلزام القسري بحيث يصبح من غير الضروري أعمال التفكير به، وأن سلوك الرجل - بصفته كزوج - كان من التحرر بحيث لا يستدعي التساؤل بصدده. بادئ ذي بدء، لدينا شهادات بيّنة على مشاعر الغيرة الجنسية؛ فالزوجات غالباً ما كنّ يأخذن على أزواجهن اللذات التي يسعون للحصول عليها في أماكن أخرى وهذه زوجة أوفيلياتوس Euphiletos اللاهية، تعترض عليه بخصوص المودة التي يبديها حيال جارية صغيرة السن⁽¹⁾. وبصورة أعمّ، كان الرأي العام يريد من الرجل الذي يُقدم على الزواج، بعض التغيير في سلوكه الجنسي؛ وكان من المتعارف عليه، أثناء عزوبية الشباب (غالباً ما كان الرجال لا يتزوجون قبل سن الثلاثين)، التسامح بطيب خاطر مع شدّة وتنوّع اللذات التي يُستحسن اختصارها بعد وقوع الزواج، علماً بأنّ هذا الزواج لم يكن يفرض بصورة جلية أي تقييد محدّد. لكن، خارج إطار هذه السلوكيات والمواقف الرائجة، كان هناك أيضاً موضوعة يتمّ التفكير بها حول التّشّيف في العلاقة الزوجية. إنّ المصلحين الأخلاقيين - نفرٌ منهم، على الأقل - يُعلنون بصورة واضحة بأنّ الرجل المتزوج لن يكون قادراً،

(1) المصدر السابق؛ 12 انظر أيضاً dans le Banquet de Xénophon (IV, 8) الإشارة إلى الحيل الخبيثة التي يُمكن للزوج أن يلجأ إليها كي يُخفي أمر اللذات الجنسية التي يسعى للحصول عليها خارج البيت.

بأخلاق حميدة، على الإحساس بأنه حرٌّ بممارسة ما يشاء من اللذات، كما لو أنّه ليس متزوَّجًا، وسوف نسمع نيكوكليس Nicocles، في الخطاب الذي ينسب إليه إيزوقراط Isocrate، وهو لا يُمجّد مجرد كونه يتحكّم تحكّمًا عادلاً برعاياه، وإنّما لكونه منذ أن تزوّج، لم يُقم علاقات جنسية إلا مع امرأته الخاصة. وها هو أرسطو في «السياسة» يفرض اعتبار العلاقات التي يُقيمها «الزوج مع امرأة أخرى، أو الزوجة مع رجل آخر، كفعل مشين». فهل هذه ظاهرة مفردة ودون أهمية؟ أم هي ولادة لأخلاقية جديدة بدأت تتشكّل؟ ولكن، مهما كانت قليلة تلك النصوص المتباعدة بخصوص الممارسة الحقيقية الاجتماعية والسلوك الواقعي للأفراد، من المناسب أن نطرح السؤال التالي: لماذا كانوا يهتمّون في نطاق التفكير الأخلاقي بالسلوك الجنسي عند الرجال المتزوجين؟ ما همّهم، وما مبدؤُهُ وأشكاله؟

من المناسب تجنّب تأويلين حول هذا الموضوع فكلُّ منهما لا يبدو في محله تمامًا.

التأويل الأول يقوم على التفكير بأنّ الرابطة بين الزوجين لم يكن لها من وظيفة لدى الإغريق في العصر الكلاسيكي سوى الحسابات التي تربط بين عائلتين، بين استراتيجيتين، بين ثروتين، ولم يكن لها من هدف سوى إنجاب ذرية. والقول المأثور في «مرافعة ضد نيرا» الذي يبدو أنه يميّز تمييزًا كبيرًا بين الأدوار، في حياة رجل ما، التي يجب أن تلعب دور البغي، والجارية، والزوجة، فهذا القول المأثور فهم أحيانًا كتوزيع ثلاثي الأركان يستدعي وظائف حصرية: لذة جنسية من طرف، حياة يومية من طرف آخر، وأخيرًا فيما يخص الزوجة مجرد صيانة السلالة. غير أنّنا يجب أن نراعي السياق الذي صيغت ضمنه هذه المقولة المأثورة، بشكلها الظاهري القاسي. كان المقصود، عند هذا المترافع الحطّ من زواج أحد أعدائه، رغم شرعية ذلك الزواج ظاهريًا، وكذلك الاعتراف بالأطفال المولودين من ذلك الزواج كمواطنين؛ فالذرائع المقدّمة تتناول ولادة الزوجة، وماضيها كبغيٍّ، ووضعها الحالي الذي لا يُمكن أن يكون إلا وضع جارية. لم تكن النقطة إذن موجّهة نحو البرهان بأنّ اللذة يجب السعي إليها في مكان آخر وليس لدى الزوجة الشرعية؛ وإنّما المقصود أنّ النسل الشرعي لا يمكن الحصول عليه إلا مع الزوجة نفسها. ولهذا السبب يلفت لاسي الانتباه، فيما يخصّ هذا النص، أنّنا لا يجوز أن نفقّش فيه عن تعريف للأدوار الثلاثة المتميزة، بل هو بالأحرى مجرد تعداد متتابع، يجب أن نقرأه على الصورة التالية: اللذة، هي تحديدًا الأمر الوحيد الذي يُمكن أن تقدّمه عشيقه، وأمّا الجارية، من جانبها، فهي

قادرة على أن تقدّم علاوةً على اللذة الأمور المرضية في مجال الحياة اليومية؛ غير أنّ الزوجة وحدها دون سواها يُمكنها أن تمارس وظيفة ما مستمدة من وضعها الخاص: إنجاب أطفال شرعيين وتأمين استمرارية المؤسسة العائلية ⁽¹⁾ يجب أن نتبيّن بأنّ الزواج في أثينا لم يكن يُشكّل النمط الوحيد المقبول للارتباط؛ كان يُشكّل في واقع الأمر ارتباطاً فريداً ومميّزاً هو، دون سواه، يستطيع تحقيق الشروط اللازمة، مع ما يرافقها من تأثيرات وحقوق لاحقة، لمساكنة زوجية ولنسل شرعي. ناهيك عن وجود ما يكفي من الشهادات التي تبين القيمة المنسوبة لجمال الزوجة ولأهمية العلاقة الجنسية التي يمكن إقامتها معها، أو وجود حب متبادل (كما الحال مع لعبة الإيروس والإيروس المعاكس اللذين يربطان نيكيراتوس مع زوجته في «مأدبة» إكزينوفون ⁽²⁾). وهكذا فإنّ الفصل جذرياً بين الزواج وبين لعبة اللذات والأهواء ليس دون شكّ مقولة يمكن أن تطبع بطابعها كما يجب الحياة الزوجية في «التاريخ القديم».

إنّ الرغبة المبالغ فيها، رغبة فصل الزواج الإغريقي عن تداعياته العاطفية والشخصية التي، في حقيقة الأمر، سوف يكون لها أهمية أكبر بكثير لاحقاً، والرغبة المبالغ فيها بتميز ذلك الزواج عن الصيغ اللاحقة للحياة الزوجية، كان من نتيجتها التوجّه نحو حركة معاكسة تقوم على المبالغة في تقريب أخلاق التقشّف عند الفلاسفة لبعض مبادئ الأخلاق المسيحية. وغالباً في تلك النصوص التي نجد فيها السلوك السليم للزوج نابعاً من تفكير، وتقويم، والتزام في نطاق صيغة «الإخلاص الجنسي»، نجد أنفسنا مدفوعين للاعتراف ببداية تشكّل مدوّة أخلاقية ما تزال غير موجودة: وهي المدوّة التي سوف تفرض بصورة متوازية على الزوجين الالتزام نفسه بعدم ممارسة العلاقات الجنسية إلا ضمن الرباط الزوجي وتفرض الواجب نفسه بأن يكون الإنجاب هو الغاية المميزة بل ربما الحصرية. ونميل إلى أن نرى في المقاطع التي كرّسها إكزينوفون أو إيزوقراط لواجبات الزوج بأنّها نصوص «استثنائية من وجهة نظر تقاليد وعادات ذلك الزمان» ⁽³⁾. استثنائية، هي كذلك لكونها نادرة الحدوث. لكن، هل في هذه الاستثنائية ما يتوجب علينا أن نرى فيها استباقاً لأخلاق مستقبلية أو علامة مبشرة بوجود حساسية جديدة؟ وأمّا أن تكون تلك النصوص قد جرى التعرّف عليها لاحقاً كأنّها متناظرة مع صياغات جاءت من بعدها، فهذا أمرٌ مفروغٌ منه. فهل

(1) W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, 1968, p. 113.

(2) Xénophon, *Banquet*, VIII, 3.

(3) G. Mathieu, *Note à Isocrate, Nicoclès*, C.U.F., p. 130.

يكفي لكي نضع ذلك التأمل الأخلاقي وذلك القسر الموجب للتقشف في قطيعة مع السلوكيات والمواقف المعاصرة؟ وهل في هذا الأمر ما يدعونا لنرى فيه الطليعة المعزولة لأخلاق قيد التشكّل مستقبلاً؟

وإذا أردنا حقاً النظر في هذه النصوص، ليس إلى عنصر المدونة التي تصوغه، وإنما إلى الطريقة التي بها يجري تحويل السلوك الجنسي للرجل إلى إشكالية موضع تساؤل، سوف نتيّن بسهولة أنّها ليست كذلك انطلاقاً من الرباط الزوجي نفسه ومن التزام قسري مباشر، ومتناظر، ومتبادل، يُمكن أن ينشأ عن هذا الرباط. يقيناً، إن الرجل بصفته كمتزوج يجب عليه اختصار لذاته أو على الأقل تقدير شركائه؛ غير أنّ زواج الرجل يعني قبل كل شيء أن يكون ربّ عائلة، وأن تكون له سلطة، وأن يُمارس قيادة مكان يكون تطبيقها في البيت. ويجب أن يدافع في ذلك البيت عن إلزامات لها تأثيراتها على سمعته كمواطن. ولهذا السبب فإنّ إعمال التفكير بالزواج والسلوك القويم للزوج غالباً ما يتمّ ربطهما معاً ربطاً منظّماً بإعمال التفكير بالـ oikos (البيت وأهل البيت).

ويمكن لنا أن نرى حينذاك بأنّ المبدأ الذي يربط الرجل بضرورة الالتزام بعدم وجود شريك له خارج العلاقة الزوجية هو من طبيعة مختلفة عن الطبيعة التي تربط المرأة بالواجب الإلزامي المماثل. إذ أنّنا في حالة المرأة نجد أنّها بصفقتها تحت سلطة زوجها ملزمة بذلك الواجب المفروض عليها. وأمّا ما يخصّ الزوج، فهذا الإلزام يتأتّى من أنّه يُمارس السلطة وأنّه يجب أن يُبرهن عن التحكم بنفسه في ممارسة تلك السلطة التي تُلزمه باختصار اختياراته الجنسية. إنّ عدم إقامة علاقة للزوجة سوى مع زوجها هي نتيجة لكونها تحت سلطة ذلك الزوج، أمّا عدم إقامة الرجل لعلاقة جنسية سوى مع زوجته فهو أجمل مظهر لممارسة سلطته على زوجته وأبعد مدى بكثير من تشكيل تناظر سوف نجده في الأخلاق التالية، نجد أنفسنا هنا أمام تفنّن في عدم وجود تناظر. إنّّه تقييد متماثل، حول ما هو ممنوع أو حول ما هو مسموح، ولا يشمل عند الزوجين الطريقة نفسها «في السلوك». ونجد هذا واضحاً في مثال نص مخصّص لطريقة التصرف في إدارة المرء لبيته وإدارة شؤون نفسه كربّ أسرة.

أهل بيت إيزخوماك

يضمّ كتاب إكزينوفون «الاقتصادي» دراسةً عن الحياة الزوجية التفصيلية، وهي من أهمّ الدراسات المتوفرة لدينا من بلاد الإغريق الكلاسيكية. يُقدّم النص نفسه كمجموعة من التعليمات تهتمّ طريقة إدارة المرء لعالمه الخاص. وهي تعليمات حول نصائح لإدارة شؤون المزرعة، وتوجيه العمال، والقيام بمختلف أنواع الزراعة، وتطبيق التقنيات الجيدة في اللحظة الجيدة، والبيع أو الشراء كما يجب وعندما يجب، وهكذا يُعطي إكزينوفون شرحًا مفصلاً لتأملات عامة عديدة: تأمل حول ضرورة اللجوء، فيما يخصّ تلك المواد، إلى ممارسات عقلانية يُشير إليها حينًا بكلمة معرفة (episteme)، وحينًا آخر بكلمة فن أو تقنية (techne)؛ إنه تأملٌ حول الغاية من تلك الضرورة (الحفاظ على الممتلكات وتطويرها)؛ وهو في النهاية، تأملٌ حول وسائل بلوغ ذلك الهدف، أي فن القيادة، وهذا البند الأخير هو الذي يتكرّر غالبًا على امتداد النص.

يرتسم المشهد في ذلك التحليل ضمن إطار شديد التميّز اجتماعيًا وسياسيًا. إنّنا في العالم الصغير للملاك العقاريين الذين يتوجّب عليهم الحفاظ على الأملاك العائدة للعائلة، وتنميتها، ونقلها إلى من يحملون اسمهم. وهذا العالم الصغير يضعه إكزينوفون بصورة ظاهرة جدًّا في تعارض مع عالم الحرفيين الذين لا تحمل حياتهم الخير إلى صحتهم (بسبب نمط حياتهم)، ولا إلى أصدقائهم (الذين لا يمكنهم أن يقدموا إليهم المساعدة)، ولا إلى المدينة (حيث أنهم لا يملكون الوقت الفراغ الكافي للاهتمام بشؤونها)⁽¹⁾ بالمقابل، إنّ نشاط ملاك الأراضي يتطور تطورًا جيدًا في الساحة العامة، في الـ agora حيث يستطيعون أداء واجباتهم كأصدقاء وكمواطنين، تمامًا كما حالهم في الـ oikos. غير أنّ الـ oikos لا يتألف من البيت فقط؛ بل يتضمّن أيضًا الحقول، والممتلكات حيث تمتدّ هذه الحقول (حتى خارج حدود المدينة): «إنّ

XENOPHON, Économique, IV, 2 – 3. (1)

بيت أي رجل، هو كل ما قد أصبح بحوزته ⁽¹⁾؛ إنها تشمل نطاقاً كبيراً من النشاطات. ويرتبط بهذا النشاط أسلوب حياة ونظام أخلاقي. إن حياة الملاك، إذا اهتم كما يجب بمزرعته، هي أولاً حياة جيدة له بالذات؛ كما أنها في جميع الأحوال تدريب على الصبر، وتدريب بدني مفيد للجسم، ولصحته وقوة بنيانه؛ كما تشجع أيضاً على التقوى إذ تُتيح له تقديم قرابين ذات قيمة إلى الآلهة؛ وهي تحفز علاقات الصداقة إذ تقدم الفرصة للمرء كي يبرهن عن كرمه، وكي يؤدي أحسن أداء واجبات الضيافة، وأن يعبر عن حسن تعامله حيال المواطنين. وفوق ذلك، إن هذا النشاط مفيد للمدينة بأكملها لأنه يسهم في ثروتها ولا سيما لأنه يهبها مدافعين أشداء: إن الملاك العقاري، المعتاد على الأعمال الشاقة، هو جندي متين البنيان، والممتلكات التي بحوزته تربطه بالدفاع دفاعاً شجاعاً عن أرض الوطن ⁽²⁾

وها هي هذه الامتيازات الشخصية والمدنية لحياة الملاك تصب على ما يبدو بأنه التكريم الرئيسي في فن «الاقتصاد»: إنه يُعلم ممارسة القيادة التي لا ينفصل عنها إطلاقاً. إن إدارة شؤون الـ oikos، تعني القيادة، وقيادة البيت لا تختلف عن السلطة المطلوب ممارستها في المدينة. وهذا ما كان يقوله سقراط لنيكوماشيدس Nicomachides في «المآثر Memorables»: «إياك واحتقار المقتصدين الجيدين؛ لأن إدارة الشؤون الخاصة لا تختلف إلا في العدد عن إدارة الشؤون العامة؛ وفي بقية الأمور، يشابه المجالان...؛ إن من يديرون الشؤون العامة لا يستخدمون رجالاً يختلفون عن أولئك الذين يديرون شؤونهم الخاصة، والذين يحسنون استخدام البشر يحسنون أيضاً بنفس المستوى إدارة الشؤون الخاصة والشؤون العامة ⁽³⁾» ويستفيض «الاقتصادي» في تحليل عظيم الشأن لفن القيادة. تُشير بداية النص إلى سيروس الصغير Cyrus le Jeune الذي كان يسهر، شخصياً، على زراعته، ويتدرب يومياً بزراعة بستانه، حتى أنه قد اكتسب على هذه الصورة براعة في تسيير الرجال حيث أن أحداً من جنوده، عندما توجب عليه شن حرب، لم يفر من الخدمة: وبدلاً من أن يتخلوا عنه، فقد فضلوا الموت فوق جثمانه ⁽⁴⁾. وبالتوازي، تُشير نهاية النص إلى

Ibid., 1, 2. (1)

(2) فيما يخص هذا التمجيد للزراعة وتعديل تأثيراتها الخيرة، انظر الفصل الخامس بأكمله في

كتاب l'Économique

XENOPHON, Mémoires, III, 4. (3)

ID, Économique, IV, 18 - 25. (4)

رد ذلك العاهل النموذجي، الذي يمكن أن نجد مثيلاً له عند القادة «ذوي الشخصية العظيمة» ممن تسيروا وراءهم جيوشهم على الدوام دون تخاذل أو ضعف تماماً كحال رب البيت الذي تكفيه تصرفاته الملكية لتحفيز العمال فور رؤيتهم له دون أن يُقاد إلى الغضب، أو التهديد، أو العقاب. إن فن إدارة الشؤون البيتية يُماثل في طبيعته الفن السياسي أو الفن العسكري، وكأقل تقدير بما يُمثل في المجالين فن إدارة الآخرين وقيادتهم⁽¹⁾

إن إكزبنوفون ضمن هذا الإطار تحديداً لفن «الاقتصاد» يطرح مشكلة العلاقات بين الزوج والزوجة. وذلك لأنّ الزوجة، بصفتها ربّة البيت، تُمثل شخصية جوهرية في إدارة الـ oikos ولتحقيق التحكم بصورة جيّدة. «هل هناك من أحد تكلفه بأهمّ الشؤون أكثر من زوجتك؟» هكذا سأل سقراط كريتببول Critobule؛ وبعد قليل، ها هو يُضيف: «بما يخصني، أنا أعتبر بأنّ المرأة إذا كانت شريكاً جيّداً في الشؤون المنزلية لها من الأهمية ما للرجل من أجل تحقيق الخير العام»؛ وبالتالي، ضمن هذا المسار للأُمور، «إذا جرى كلّ شيء على خير وجه، يصير البيت إلى ازدهار؛ وإذا عولجت الأُمور معالجة سيئة، تنهار أركانها»⁽²⁾. والحال، رغم أهمية الزوجة، فليس هناك من شيء يُعبّر فعلياً عن تحضيرها لتكون قادرة على القيام بالدور المطلوب لأنّ صغر سنّها بادئ الأمر والتربية المختصرة جدّاً التي تلقّتها («عندما تزوّجتها، كانت صبية في أول عمرها لم يُفسح المجال أمامها، قدر المستطاع إذا صحّ لنا قول ذلك، لثري أو لتسمع أي شيء»)، وهنالك أيضاً الغياب شبه الكلي للعلاقات مع زوجها الذي نادراً ما تتحدث معه («هل من أحد تتحاور معه قليلاً مثلما تتحاور مع زوجتك؟»)⁽³⁾. ضمن هذا السياق تحديداً يُصبح من الضروري على الزوج إقامة علاقات مع زوجته هي في الوقت نفسه علاقات تأهيل وإدارة. إذ أنّ العلاقة الزوجية التي يكون فيها الـ oikos هو المركز والسياق، في مجتمع تتزوّج فيه الفتيات في سن صغيرة جدّاً - غالباً في حدود الخمسة عشر عاماً - من رجال أعمارهم ضعف ذلك العمر، تُصبح العلاقة ذات شكل من أشكال التربية والتحكم بالسلوك والتصرفات. وهنا تكمن مسؤولية الزوج. فحين لا يُسبّب سلوك الزوجة المنفعة للزوج، وإنما الأضرار والإساءات، على من تقع المسؤولية في هذا الخطأ؟ على الزوج. «إذا كان

Ibid., XXI, 4 - 9. (1)

Ibid., III, 15. (2)

Ibid., III, 12 - 13. (3)

خروف ما في حالة سيئة، فالراعي عادةً هو من تُنسب إليه المسؤولية؛ وإذا كان الجواد حروناً، فالخيال عادةً هو من تُوجه إليه أصابع الاتهام؛ وفيما يخص المرأة، إذا علّمها الزوج بصورة جيدة كيف تتصرّف ولكنها مع ذلك تُدير شؤونها إدارة سيئة، سوف يكون من الحقّ تحميل المسؤولية عليها؛ ولكن إذا كان للزوج زوجة تجهل ما الخير لأنّه لم يعلّمها ذلك، أليس من الحقّ إيقاع المسؤولية على كاهله⁽¹⁾؟»

كما نرى العلاقات بين الزوجين ليست، في حدّ ذاتها، موضع مساءلة لأنّها ليست مبنية، من البداية، كعلاقة بسيطة بين ثنائي مؤلف من رجل وامرأة يمكنها في جميع الأحوال الاهتمام ببيت وعائلة. إنّ إكزبنوفون يُعالج مطوّلاً العلاقة الزوجية ولكن، بصفة غير مباشرة، وكجزء من سياق، وكتقنية؛ إنه يعالجها ضمن إطار الـ *oikos*، كوجه من أوجه المسؤولية الإدارية للزوج ومن خلال البحث عن تحديد الكيفية التي يُمكن للزوج بها أن يجعل من زوجته معاونه، شريكة، *sunergos*، هو بحاجة إليها لممارسة ما يتعلق بالاقتصاد.

والدليل على أنّ هذه التقنية يمكن تعلّمها هو أن إيزخوماك أقرّ بأنه علينا أن نكون «أناس خير»، لا أكثر ولا أقل، إذا ما أردنا اكتساب مثل تلك التقنية. لقد وجد نفسه فيما مضى في نفس الوضع الذي وجد كريتبول فيه نفسه اليوم؛ فقد تزوّج امرأة في مقتبل الشباب - كان عمرها خمسة عشر عاماً ولم يكن لديها من تربية سوى أنّها تعلّمت كيف تصنع معطفاً وكيف توزّع الصوف على الحائكات⁽²⁾؛ لكنّه أحسن إعدادها وجعل منها معاونه مهمة جدّاً بحيث يستطيع الآن أن يعهد إليها بأمور العناية بالبيت بينما ينصرف هو شخصياً إلى شؤونه، أكان ذلك في الحقول أم في الـ *agora*، أي في تلك الأماكن التي يجب عليه أن يمارس فيها بكيفية متميزة النشاط الذكوري. وها هو إيزخوماك بالتالي في طريقه ليقدّم عرضاً أمام كريتبول وسقراط للـ «اقتصاد»، لفنّ إدارة شؤون الـ *oikos*؛ وقبل أن يُقدّم إرشادات بخصوص إدارة مزرعة، سوف يبدأ بصورة جدّ طبيعية بمعالجة البيت تحديداً، الذي تتطلب إدارته حسن التنظيم إذا رغب المرء في أن يكون لديه الوقت الكافي ليهتم بقطعانه وحقوقه، وإذا كان لا يُريد، لكل ما يبذل من جهد هناك، أن يصير إلى الضياع بسبب خلل أو فوضى في الإدارة البيئية.

Aid, III, 11. (1)

Ibid., VII, 5. (2)

1. يُذكر إيزخوماك بالمبدأ الذي يقوم عليه الزواج، من خلال استعراض الخطاب الذي وجهه إلى زوجته صغيرة السن، بعد فترة قصيرة من الزواج، حين أصبحت «متألّفة» مع زوجها و«مروّضة بما فيه الكفاية للتحدث»: «لماذا تزوجتك ولماذا أبواك أعطاني إياك؟»؛ ويُجيب إيزخوماك بنفسه: «لأننا فكرنا جيداً؛ أنا لما فيه مصلحتي، ووالديك لما فيه مصلحتك، فكرنا في شراكة مثلى نستطيع التعاون معها لمصلحة بيتنا وأبنائنا⁽¹⁾». فالعلاقة الزوجية طابعها يكمن في عدم التناظر في أصلها - حيث الرجل يُقرّر هو شخصياً بينما العائلة هي التي تقرّر نيابةً عن الفتاة - وفي ثنائيتها الغائية: البيت والأبناء. لكن، علينا أن نلاحظ أنّ مسألة النسل في تلك اللحظة منحةً جانباً، وأنّ المرأة الفتية قبل أن تتأهل لدورها كأم، يجب عليها أن تصبح ربّة بيت جيّدة⁽²⁾. ويُبيّن إيزخوماك هذا الدور بأنّه دور الشريك؛ فليست مساهمة الطرفين على حدّ سواء هي التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار⁽³⁾، ولكن فقط الطريقة التي يشتغل كلّ طرف من خلالها في سبيل هدف مشترك، بمعنى الحفاظ على ما يمتلكان ضمن أفضل حالة ممكنة وزيادة هذه الممتلكات قدر المستطاع بوسائل شريفة ومشروعة⁽⁴⁾. يمكننا الإشارة إلى هذا الإلحاح على إزالة أوجه اللامساواة من الأساس ما بين الزوجين وإلى علاقة الشراكة التي يجب أن تنشأ بينهما؛ رغم ذلك، نرى بأنّ هذه الشراكة، هذه الـ koinonia، لا تقوم في العلاقة الثنائية بين فردين، وإنما من خلال وساطة غائية مشتركة، ألا وهي البيت: صيانه وأيضاً دينامية تنميته. انطلاقاً من هذه النقطة يمكن تحليل أشكال تلك «الشراكة» والطابع النوعي للأدوار التي يجب على الشريكين القيام بها.

2. كي يحدّد الوظائف المكلف بها الزوجان ضمن الشؤون البيتية، ينطلق إكزينوفون من فكرة «الملجأ» (stegos) فإنّ الآلهة، بخلقها للزوجين البشريين، يُفترض بأنّها فعلياً قد فكّرت بالنسل والحفاظ على النوع، وبالمعونة التي يحتاجها المرء في شيخوخته، وأخيراً بضرورة ألا «يعيش المرء في الهواء الطلق، كما حال الدواب». إن البشر بحاجة، «إلى سقف، هذا أمرٌ واضحٌ تماماً». وعند إلقاء النظرة

Ibid., VII, 11. (1)

Ibid., VII, 12. (2)

(3) يُصرّ إسخوماك على هذا الإلغاء للاختلافات بين الزوجين وهي التي يمكن أن تتوضح بإسهام كل منهما، VII، 13.

Ibid., VII, 15. (4)

الأولى، يهب النسل العائلة بعدها الزمني، ويهبها الملجأ تنظيمها المكاني. غير أن الأمور أكثر تعقيداً بقليل لأن «السقف» يُحدّد تمامًا منطقة خارجية ومنطقة داخلية، الأولى من اختصاص الرجل بينما الثانية تؤلف المكان الخاص المميّز للمرأة؛ لكنّه أيضًا المكان الذي يُجمّع فيه، ويُراكم، ويُحفظ ما تمّ الحصول عليه؛ فتأمين الملجأ، يعني التحضير مسبقاً للتوزيع على امتداد الزمن وفق اللحظات المناسبة. في الخارج، سوف يكون لدينا إذن الرجل الذي يزرع، يبذر، يفلح، يرّبي قطعان المواشي؛ وهو يأخذ إلى البيت ما أنتجه، أو كسبه، أو قابضه؛ وفي الداخل، ها هي المرأة، من جانبها تستلم، تحفظ وتقدم على هوى الاحتياجات. «إن نشاط الزوج عمومًا هو الذي يأتي إلى البيت بالخيرات؛ ولكن إدارة المرأة هي التي تُنظّم أغلب الأحيان عملية الصرف⁽¹⁾». إن الدورين متكاملان بكلّ دقة وغياب أحدهما يجعل الآخر غير ذي فائدة: «وماذا عليّ أن أحفظ، تقول المرأة، إذا لم تكن حاضراً لتتولّى العناية بجلب بعض المؤن من الخارج؟»؛ وهذا ما يردّ عليه الزوج: إذا لم يكن هناك من يقوم بحفظ ما يأتي إلى البيت، «سأكون مثل أولئك السخيفين الذين يسكبون الماء في جرة مكسورة القعر»⁽²⁾. إذن، هنا موقعان، صيغتان للنشاط، وطريقتان أيضًا لتنظيم الوقت: من طرف (الرجل)، هناك الإنتاج، ومسيرة وتيرة الفصول، وانتظار المحاصيل، واللحظة السانحة التي يجب احترامها والتنبؤ بها؛ ومن الطرف الآخر (طرف المرأة)، المحافظة والصرف، وضبط النظام والتوزيع حين يكون ذلك ضروريًا، والترتيب على وجه الخصوص: بشأن تقنيات الترتيب في فسحة البيت، يُشير إيزخوماك مطوّلًا إلى جميع الآراء التي قدّمها إلى زوجته كي يكون بإمكان هذه الأخيرة إيجاد ما حفظته، جاعلةً بذلك من ركنها البيتي مكانًا منظمًا وذاكرةً محفوظة.

كي يكون بإمكانهما أن يمارسا سويًا هذه الوظائف المتميزة، وهبت الآلهة كلًّا من الجنسين خصائص متفرّدة. سمات بدنية: للرجال الذين يجب عليهم في الهواء الطلق «أن يحرقوا، ويبذروا، ويزرعوا، ويرعوا الماشية»، وهبتهم تحمّل البرد، والحرارة، والمشى الطويل؛ والنساء، اللواتي يعملن في الملجأ المحمي، كان لهنّ أجسامٌ أقل مقاومة وسمات شخصية أيضًا: فالنساء لديهنّ خوفٌ طبيعي، لكنّه خوفٌ

(1) المصدر السابق، VII، 19 - 35. حول أهمية معطيات المكان ضمن نسق الشؤون البيئية، انظر chez J. - P. VKRNANT «Hestia - Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace

les Grecs », Mythe et Pensée chez les Grecs, I, pp. 124 - 170

XÉNOPHON, Economique, VII, 39 - 40 (2)

له آثاره الإيجابية؛ فهو يدفعهن إلى الاهتمام بالمؤونة، والخوف من خسارتها، كما أنهن يخشين من التبذير؛ والرجل، بالمقابل يكون شجاعاً، لأنه يتوجب عليه في الخارج الدفاع عن نفسه في وجه كل ما يمكن أن يلحق به الأذى. بالفعل، «كيّفت الآلهة، منذ البداية، طبيعة المرأة على الأعمال والاهتمامات داخل البيت؛ أمّا طبيعة الرجل فكيفتها للأعمال والاهتمامات خارج البيت⁽¹⁾». لكن الآلهة سلّحتهما أيضاً بخصائص مشتركة؛ حيث أنّ كلّاً منهما، تبعاً لدوره، الرجل والمرأة، عليهما «أن يُعطيا ويستقبلا»، لأنّهما في نشاطهما كمسؤولين عن شؤون البيت عليهما في الوقت نفسه الاستلام والتوزيع، كما أنّهما على حدّ سواء مُنحا الذاكرة والانتباه (mneme, epimeleia)⁽²⁾.

إذن، لكلّ من الشريكين طبيعة، وصيغة نشاط، ومركز، وهذه مجتمعة تتحدّد حسب ارتباطها بضرورات الـ oikos والتزام كلّ منهما بها، فهذا ما يريده «القانون» - nomos؛ التعامل المنظم الذي يتطابق تطابقاً دقيقاً مع نوايا الطبيعة التي أسندت لكلّ منهما دوره ومركزه والتي حدّدت ما هو مناسبٌ وحسن لكلّ منهما سلباً أو إيجاباً. وهذا «القانون» يُعلن بأنّها جميلة (kala) «المشاغل التي من أجلها وهبت الآلهة لكلّ منهما أفضل القدرات الطبيعية»: وهكذا من الأفضل (kallion) للمرأة «البقاء في المنزل بدلاً من أن تمضي وقتها خارج البيت» كما أنه من غير المستحسن للرجل «أن يبقى في البيت بدلاً من الاهتمام بالأعمال في الخارج». إن تعديل هذا التقسيم، والانتقال من نشاط إلى آخر، فيه اعتداء على هذا الـ nomos - الناموس؛ كما أنه يعني في الوقت ذاته توجّهها عكس الطبيعة والتخلي عن المركز المحدّد لكلّ منهما: «إذا تصرّف شخصٌ ما تصرّفاً عكس الطبيعة التي خصّته بها الآلهة، متخلياً بذلك عن مركزه (ataktion)، فلن يغيب عمله عن نظر الآلهة وسوف يلقي عقابه لإهماله الأعمال المترتبة عليه ولاهتمامه بأعمال زوجته⁽³⁾». إنّ التعارض «الطبيعي» بين الرجل والمرأة، والخصوصية النوعية لاستعداداتهما لا يمكن فصلها عن نظام البيت؛ إنّها موجودة من أجل هذا النظام الذي، بدوره، يفرضها كإلزامات لا غنى عنها.

3. إنّ هذا النص، الذي يلجأ إلى التفصيل الشديد عندما يتوجب تثبيت توزيع المهمات في البيت، يُصبح شديد التكتّم بخصوص مسألة العلاقات الجنسية - سواء

Ibid., VII, 22. (1)

Ibid., VII, 26. (2)

Ibid., VII, 31. (3)

ما يهمّ موقعها في العلاقات بين الشريكين أو الممنوعات التي يمكن أن تنجم عن حالة الزواج. ولا يعني هذا أنّ أهمية الحصول على نسل أصبحت موضع إهمال؛ فهذا ما يُشار إليه أكثر من مرة أثناء مداخلة إيزخوماك؛ فهو يُشير إلى أنّ الحصول على ذرية يُشكّل أحد أهم أهداف الزواج⁽¹⁾؛ ويؤكد أيضًا بأن الطبيعة وهبت المرأة حنانًا فريدًا كي تهتم بالأطفال⁽²⁾؛ ويبرز على حدٍ سواء مدى الأهمية الكبرى للإنجاب لدى المرء عندما يشيخ ويجد في أبنائه السند الذي هو بحاجة إليه⁽³⁾. لكن لا يُقال أي شيء في النصّ عن التكاثر بحدّ ذاته ولا عن العناية الواجب اتخاذها للحصول على أجمل ذرية ممكنة؛ إنّ الوقت لم يحن بعد لتناول هذه الأسئلة مع الزوجة اليافعة.

غير أنّ أكثر من مقطع في النص يعود بمرجعته إلى السلوك الجنسي، وإلى الاعتدال الضروري، وإلى الارتباط الجسدي بين الزوجين. يجب علينا أن نتذكّر بداية الحوار، عندما شرع المتحاوران في مناقشة حول الاقتصاد بصفته معرفة تسمح بإدارة شؤون البيت. وهنا يستعرض سقراط أولئك الذين يتمتّعون بالمواهب والقدرات في هذا المجال لكنهم يرفضون وضعها قيد العمل لأنهم يمثلون في داخلهم لمؤثرات خفية: الكسل، التراخي النفسي، اللامبالاة، وهناك أيضًا مؤثرات أشدّ وقعا من المؤثرات الأخرى مثل الجشع، السكر، الفسق، الطموحات المجنونة والمُكلفة جدًا. فهؤلاء الذين يخضعون لمثل هذه الشهوات المستبدة يُصبحون رهن تدمير أجسامهم، ونفوسهم، وبيوتهم⁽⁴⁾. غير أنّ كريتبول قد استمدّ قوة لأنه سبق له الانتصار على هؤلاء الأعداء: إنّ تأهيله الأخلاقي وهبه enkrateia كافية؛ عندما أنفحص نفسي، يبدو لي بأنني مُسيطرٌ السيطرة الكافية على هذه الأهواء بحيث أنك إذا أردت أن تصحني بما قد أكون قادرًا على القيام به لتنمية بيتي، فلا أظنّ أنه سوف تُعيقني ما تسميه مؤثرات مسيطرة⁽⁵⁾. وهذا ما يشدّ من عزيمة كريتبول كي يسعى الآن للقيام بدور سيدٍ لبيت وتعلّم الواجبات الصعبة في هذا المجال. يجب أن نفهم أنّ الزواج، ووظائف ربّ العائلة، وإدارة شؤون الـ oikos تفترض بأنّ المرء صار قادرًا على التحكم بزمّام أموره.

(1) وهو يوضّح بأن الآلهة تجمع المرأة والرجل بهدف الوصول إلى أطفال، كما أن القانون غايته ترتيب الشؤون البيتية، VII، 30.

(2) Ibid., VII, 23.

(3) Ibid., VII, 12.

(4) Ibid., 22 – 23.

(5) Ibid., II, 1.

وفي موضع أبعد، عند التعداد المقترح لمختلف المزايا التي خصّت بها الطبيعة كلّاً من الجنسين، كي يكون قادراً بطريقته على القيام بدوره البيتي، يُشير إيزخوماك إلى التحكم بالذات (enkrateia)؛ فهو لا يجعل منه سمةً نوعية خاصة بالرجل أو بالمرأة، وإنما هو في نظره فضيلة مشتركة - تمامًا كما الحال مع الذاكرة أو الانتباه - لدى الجنسين؛ وثمة اختلافات فردية يمكن أن تعدّل توزيع هذه الميزة؛ وما يُشير إلى قيمتها الكبيرة في الحياة الزوجية هو كونها تتوّج الشريك الذي يكون هو الأفضل: أكان الزوج أم الزوجة، فالأفضل هو الذي نال الحصة الأفضل ممّا يخص تلك الفضيلة⁽¹⁾.

ألا وإنّا في حالة إيزخوماك، نرى كيف أنّ اعتداله يظهر تلقائيًا ويقود اعتدال زوجته. وهناك فعليًا قصة في سياق الحوار تُحيلنا بصورة جلية إلى بعض جوانب الحياة الجنسية عند الزوجين: ألا وهو الجانب الذي يتعلّق بالزينة واستخدام المساحيق⁽²⁾. وهذه فكرة هامة في الأخلاق القديمة، لأنّ الزينة تطرح مشكلة العلاقات ما بين الحقيقة واللذات، وهي بإدخالها الألعاب المتحيلة إلى اللذات، تُشوِّش مبادئ تنظيمها الطبيعي. علمًا بأنّ قضية الدلال عند زوجة إيزخوماك لا تمسّ إخلاصها (المفترض على امتداد النص)؛ كما لا يتعلّق هذا الدلال بشخصيتها في مجال التبذير بل المطلوب معرفة كيف يُمكن للمرأة أن تقدّم نفسها وأن تكون موضع اعتراف من زوجها كموضوع لذّة وكشريك جنسي في العلاقة الزوجية. وهذه القضية تحديدًا هي ما عالجه إيزخوماك في صيغة درس، حين حضرت زوجته أمامه ذات يوم، وفي سبيل نيل إعجابه (كي تُظهر بأنّ «بشرة وجهها أكثر نضارة» مما هي عليه فعلاً، وأنّ خديها «ورديان أكثر مما هما في الحقيقة»، وأنّ قامتها «أكثر ارتفاعاً»)، ها هي تلبس في قدميها حذاءً عاليًا وقد طلّت وجهها بالمساحيق والملونات. حيال هذا السلوك الذي يستنكره، سوف يردّ إيزخوماك بدرس من حدّين.

الحد الأول سلبى؛ ويقوم على انتقاد المكياج لأنّه خداع وغش. وهذا الخداع، الذي يُمكن أن يغشّ الغرباء: لن يستطيع أن يوهّم رجلاً تعيش المرأة معه وهو بالتالي يراها قافزة من السرير، متصبّبة عرقاً، غارقة بدموعها أو حتّى خارجة من الحمام. غير أنّ إيزخوماك على وجه الخصوص ينتقد هذا التحايل لأنّه يُخالف مبدأً أساسياً

Ibid., VII, 27. (1)

Ibid., X, 1 - 8. (2)

في الزواج، ولا يورد إكزينوفون بصورة مباشرة القول المأثور الذي سوف نلتقي به لفترة طويلة وفي الغالب الأعم، والقائل بأن الزواج قائم على مشاركة (koinonia) في الممتلكات، والحياة، والجسم؛ ومن الواضح أنه على امتداد النص، يلجأ إلى الاستعانة بفكرة هذه المشاركة بأركانها الثلاثة: المشاركة بالممتلكات التي يُشير بشأنها إلى أنه على كل طرف أن ينسى حصته التي قدمها في هذا المجال؛ والمشاركة بالحياة التي تضع لنفسها هدفاً ثابتاً هو ازدهار الإرث العائلي؛ وأخيراً المشاركة بالجسد التي يُشار إليها إشارة واضحة (ton somaton koinonesantes). والحال أن المشاركة بالخيرات تتطلب استبعاد الخداع؛ فالرجل سوف يكون تصرفه سيئاً مع زوجته إذا جعلها تعتقد في ثروات لا يمتلكها؛ وبالطريقة نفسها، ليس عليهما السعي إلى أن يخدع أحدهما الآخر فيما يخصّ الجسم؛ فهو من جانبه، لا يجوز أن يضع حمرة على وجهه؛ وهي، على غرارها، لا يجوز أن تُزيّن وجهها بالمساحيق. وهذا هو ثمن المشاركة العادلة للأجسام. وفي العلاقة بين الزوجين، يجب أن تكون الجاذبية هي الجاذبية القائمة بصورة طبيعية، كما هو الحال عند كل أجناس الحيوان فيما يخص العلاقة بين الذكر والأنثى: «لقد جعلت الآلهة من الخيول أجمل ما في الكون في نظر الخيول، ومن المواشي أفضل ما في الكون للمواشي، ومن الخراف أفضل ما في الكون للخراف؛ وكذلك فإنّ البشر (anthropoi) لا يستحسنون أيّ شيء أكثر من استحسانهم للجسم البشري دون أي تصنّع⁽¹⁾». إنّ الجاذبية الطبيعية هي التي يجب أن تكون مبدأ العلاقات الجنسية بين الزوجين وفي المشاركة الجسدية. وهكذا فإنّ enkrateia إيزخوماك يرفض جميع أشكال التصنّع التي تُستخدم من أجل زيادة الشهوات واللذات.

لكن، ثمة سؤال مطروح: كيف يُمكن للمرأة أن تبقى موضوع شهوة لزوجها، وكيف يمكنها أن تكون على يقين بأنّها لن تُستبدل يوماً ما بامرأة أخرى، أكثر شباباً وجماًلاً؟ بصورة مكشوفة، ها هي زوجة إيزخوماك تسأل. ما العمل، ليس فقط لتبدو جميلة، بل لتكون جميلة ومحافظة على جمالها⁽²⁾؟ وبطريقة يمكن أن تظهر لنا غريبة، فإنّ البيت هنا أيضاً وإدارة شؤون البيت هما ما يشكلان النقطة الحاسمة. في جميع الأحوال إنّ الجمال الحقيقي للمرأة هو، حسب رأي إيزخوماك، يتأكّد بما فيه الكفاية

Ibid., X, 7. (1)

Ibid., X, 9. (2)

من خلال اهتماماتها البيتية إذا كانت تؤديها كما يقضي الواجب. في واقع الحال، ها هو يشرح بأنّها عند تنفيذ المهام المطلوبة منها حسب مسؤوليتها، فلن تظلّ جالسةً، متكّومة على نفسها كجارية، أو في حالة فراغ كما حال ذوات الدلال. سوف تظلّ واقفة، وسوف ترعى، وتُشرف، وتتجوّل من حجرة لحجرة متفحّصة العمل الذي هو قيد التنفيذ؛ وهذه الوضعية الواقفة، وهذه المشية التي، في نظر الإغريق، من صفات رشاقة الانسان الحرّ (وفي موضع أبعد لاحقاً سوف يُبيّن إيزخوماك أنّ الرجل يُشكّل متانته كعسكري وكمواطن حرّ من خلال إسهامه الفعّال في مسؤولياته كرتب أعمال⁽¹⁾). وبالطريقة نفسها، يُستحسن لربة المنزل أن تعجن الطحين، وأن تنفض الثياب وترتبها أو تنفض وترتب أغطية السرير⁽²⁾. فهكذا يتم تشكيل جمال الجسم والمحافظة على هذا الجمال؛ إنّ لوضعية التحكّم والإدارة انعكاسها الجسدي، ألا وهو الجمال. وفوق هذا، فإنّ ثياب الزوجة لها نظافة وأناقة تجعلها مميّزة عن خادمتها. أخيراً، بما يخص الخادמות، سوف يكون للزوجة الامتياز عليهن بأنّها تسعى عن طيب خاطر لتنال الإعجاب بدلاً من أن تكون مُجبرة على ذلك كجارية خاضعة ومُكرهة على ذلك: يبدو كأنّ إكزينوفون يرجع هنا إلى المبدأ الذي يُشير إليه في مكان آخر⁽³⁾، حيث يقول إنّ اللذة التي ينالها المرء بالإكراه هي أقلّ استحساناً بكثير من اللذة التي توهب بنفسٍ راضية؛ وهذه اللذة تحديداً هي ما تستطيع الزوجة تقديمها إلى زوجها. وهكذا من خلال أشكال جمال جسدي لا انفصال بينها عن الكيان المميّز وعن الإرادة الحرّة بنيل الرضى (charizesthai)، سوف تكون لربة البيت دائماً المكانة الأولى على النساء الأخريات في البيت.

في هذا النصّ المخصّص للفن «الذكوري» في إدارة دقّة الحكم في البيت - المرأة، الخدم، الأراضى ليس هناك من إشارة إلى الإخلاص الجنسي عند المرأة وأنّ زوجها يجب أن يكون الشريك الوحيد جنسياً لها: فهذا مبدأ ضروري ويُفترض بأنّه مقبول وموضع موافقة. وأمّا ما يخصّ الموقف المعتدل والحكيم عند الزوج، فهو لا يتمّ تعريفه أبداً كمركز يُنسب إلى المرأة فيما يخصّ جميع نشاطاتها الجنسية. بل ما هو موضع الاهتمام في هذه الممارسة من بعد مناقشة وتدبّر للحياة الزوجية، فإنّما ما يظهر بصفة الأمر الجوهرى لحسن انتظام أمور البيت، وللطمأنينة التي يجب أن

Ibid., X, 10. (1)

ibid., x, 11 (2)

Xénophon, Hiéron, I. (3)

تسود فيه، ولكل ما يمكن للمرأة أن تتمناه، هو تحديدًا أن تكون هذه الأخيرة قادرة على أن تحافظ، بصفتها كزوجة شرعية، على الموقع البارز الذي وهبه الزواج لها: ألا تكون في حالة من تفضيل أخرى عليها، أو تعرض مكانتها ومركزها للهبوط بما يمس كرامتها، وألا تحل محلها امرأة أخرى إلى جانب زوجها، فهذا ما يُعدّ مهمًا للغاية في نظرها قبل كل شيء. وذلك لأن التهديد الموجه للزواج لا يأتي من اللذة التي يحصل عليها الزوج من هنا وهناك، وإنما من التنافسات التي يمكن أن تنشأ بين الزوجة والنساء الأخريات من أجل الموقع الذي يجب اتخاذه في البيت ومن أجل أشكال اللياقة التي يجب ممارستها. فالزوج «المخلص» (pistos) ليس هو الزوج الذي يربط حالة الزواج بالعزوف عن كل لذة جنسية مع امرأة أخرى؛ بل هو الذي يصون حتى النهاية الامتيازات المعترف بها للزوجة من خلال عقد الزواج. وهذا تمامًا بكل وضوح ما تتفهّمه الزوجات «المخدوعات» اللواتي نراهن في مسرحيات أوريبيد التراجيدية. إن ميديا تصرخ بأعلى صوتها شاكية «خيانة» جاسون؛ فهو من بعدها، قد اتخذ لنفسه زوجة ملكية وسوف يحصل منها على ذرية توقع المذلة والهوان بأبنائه من ميديا⁽¹⁾. وما يجعل كريوز تبكي هو ما تتخيل بأنه، خيانة من طرف إكروثوس، هو أنها سوف يتوجب عليها أن تعيش «دون أبناء»، وأن عليها «أن تسكن وحيدة بيتًا محزونًا»؛ وذلك - على الأقل - هذا ما أفنعوها به - «لأن بيتها»، الذي هو بيت إريختي، سوف يحل فيه «بصفة سيّد دون اسم، ودون أم، في النهاية، ابن إحدى العبيد»⁽²⁾.

هذه الأولوية للزوجة والتي يجب على الزوج المحافظة عليها متضمّنة في عقد الزواج. لكنّها غير مُكتسبة بصورة نهائية وقطعية؛ لأنّها غير مكفولة بالتزام أخلاقي يأخذه الزوج على نفسه؛ فحتى خارج إطار الهجر والطلاق، يُمكن أن يحصل تحطيم بصورة دائمة. والحال أن ما يُبرهن عليه في «الاقتصادي» عند إكزينوفون وفي خطاب إيزخوماك، هو أن حكمة الزوج - الـ *enkrateia* لديه وأيضًا معرفته التي تؤهله ليكون رب أسرة - هي دائمًا مستعدة للاعتراف بامتيازات الزوجة، وهكذا فإن الزوجة من أجل المحافظة على هذه الامتيازات يجب عليها بالمقابل، أن تمارس كأفضل ما يكون دورها في البيت وأن تقوم بالمهام الملقاة على عاتقها. وها هو إيزخوماك لا يعدّ زوجته عند بدء علاقته بها لا بـ «الإخلاص الجنسي» بالمعنى الذي نفهمه في

EURIPIDE, *Médée*, v. 465 sq. (1)

Id., *Ion*, v. 836 sq. (2)

أيامنا هذه، ولا حتى بأنّها لن تتعرّض في يوم ما إلى تفضيلٍ أخرى عليها؛ لكن، بما يكفل نشاطها كربة بيت، وقوامها الرشيق وحسن مظهرها سوف يكفل لها فتنة أكبر من فتنة الخادّات، ويؤكد لها أيضًا بأنّها تستطيع حتى في الشيخوخة أن تحافظ على أرفع مكانة لها في البيت. ويوحى إليها بنوع من المبارزة معه هو بالذات في حسن إدارة وتطبيق أمور الرعاية بالبيت؛ وإذا توصّلت إلى الفوز في هذه المبارزة، حينذاك لن يكون لها من داعٍ لتخشى من أية منافسةٍ أخرى لها، حتى ولو كانت في ريعان الشباب. «إنما سوف تحصلين على أحلى لذّة، يقول إيزخوماك لزوجته، بعد أن تبرهنى على أنّك أفضل مني، سوف تجعلين مني خادماً لك، وعندما لا يعود أمامك من خوف وأنت تتقدمين في العمر، بأنك سوف يقلّ تقدّرك في البيت، سوف تكونين حينها مطمئنة إلى أنّك عند الشيخوخة، سوف تكونين موضع تكريم أكبر من زوجك كشريكة ومن أبنائك كربة بيت، وهذا ما سوف يُعلي من شأن القيمة الشريفة التي تحلّينها في البيت⁽¹⁾».

في هذه الأخلاقيات بخصوص الحياة الزوجية، يبدو «الإخلاص» المطلوب من الرجل كشيء مختلف كلياً عن الحصرية الجنسية التي يفرضها الزواج على المرأة؛ فهذا الإخلاص يخصّ صيانة موقع الزوجة وامتيازاتها، وأولوياتها على باقي النساء. وإذا كان هذا الإخلاص يفترض نوعاً من التبادل السلوكي، بين الرجل والمرأة، فهذا لا معنى له إلا أن الإخلاص الذكوري لا يتجاوب تماماً مع حسن التصرف الجنسي للمرأة - وهو أمرٌ مفترض دائماً - وإنّما بالطريقة التي تتصرّف بها داخل البيت وتؤمن حسن سير أموره. إنّها علاقة تبادلية، أجل، لكنّها غير متناظرة جوهرياً، ما دام السلوكان، رغم تلازمهما، لا يقومان على المتطلّبات نفسها، ولا يخضعان للمبادئ نفسها لأنّ اعتدال الزوج يستند إلى فنّ الحكم، حكم الآخرين وحكم النفس، وحكم زوجة يجب المحافظة عليها واحترامها في الوقت نفسه ما دامت، وجهاً لوجه حيال زوجها، ربة البيت المطيعة.

XENOPHON, Économique, VII, 41 - 42. (1)

ثلاث سياسات في الاعتدال

ثمة نصوص أخرى، في القرن الرابع ومطلع القرن الثالث قبل الميلاد، تعرض بالتفصيل أيضًا الفكرة حول الحالة التي يستدعيها الزواج من طرف الرجل حيث لا بد من شكل ما على الأقل من الاعتدال الجنسي. ومن هذه النصوص ثلاثة تستحق الوقوف عندها: المقطع الذي يُكرّسه أفلاطون في «القوانين» لمبادئ وإلزامات الزواج؛ وهذا التفصيل يخوض فيه إيزوقراط بما يخص الطريقة التي يعيش بها نيكوكليس حياته كرجل متزوج؛ ودراسة في «الاقتصاد» نسبوها إلى أرسطو وهي بالتأكيد نابعة من مدرسته. هذه النصوص مختلفة كل الاختلاف بعضها عن بعض في اللغة المستخدمة؛ فالأول يُقدّم منظومة ترتيب قسري لسلوكيات ضمن إطار مدينة مثالية؛ والثاني يطبع بطابعه أسلوب الحياة الشخصية لأتوقراطي محترم يحترم نفسه والآخرين؛ أما الثالث فيسعى إلى أن يضع تحديدًا لمطلق رجل فيما يخص المبادئ المفيدة لإدارة شؤون بيته. ولا أحد من هذه النصوص، في جميع الأحوال، يعود كما في «الاقتصادي» عند إكزيفون إلى صيغة الحياة الخاصة بملاك عقاري ولا بالنتيجة إلى المهام الإدارية لمزرعة يجب أن يتكفل الزوج، بالتكامل مع زوجته، بإدارة شؤونها. على الرغم من الاختلافات التي تفصل بين هذه النصوص، فإنها تبدو كما لو فيها إشارة، وبصورة أوضح من إكزيفون، إلى ضرورة تكاد تكون قريية جدًا مما يمكن أن تُطلق عليه اسم مبدأ «الاحتكار الجنسي المزدوج»؛ إذ هكذا يبدو بأنها تريد توضيح موقع النشاط الجنسي بأكمله داخل العلاقة الزوجية لا غير للمرأة وللرجل على حدّ سواء؛ فالزوج، على غرار زوجته، يبدو وكأنه متمسك أو على الأقل متعهد بعدم السعي لإيجاد لذة مع نساء أخريات غير زوجته. وبالتالي هذه ضرورة فيها شيء من التناظر؛ كما هناك ميل لتعريف الزواج كحالة ليست متميزة وحسب وإنما قد تكون حصريًا خاصة بالعلاقة الجنسية المقبولة أخلاقيًا. ومع ذلك، فإن قراءة هذه النصوص الثلاثة تُبين أنه سيكون من الخطأ أن نتحدث عن مبدأ «الإخلاص الجنسي المتبادل» القادر على أن يكون الحصن القضائي / الأخلاقي لتجسيم ممارسة الحياة الزوجية. وذاك، فعليًا، لأن الزوج، بتقيده بالاعتدال، يجب ألا يكون له من شريك جنسي سوى

زوجته بالذات، وهذا لا ينبع من التزام شخصي يقطعه على نفسه حيالها؛ وإنما الأمر يعود إلى تنظيم سياسي، هو في حالة القوانين الأفلاطونية مفروضٌ بسلطة، أو هو - عند إيزوقراط وما يُنسب إلى أرسطو - ما يفرضه الرجل على نفسه بنوع من التحديد الذاتي من بعد تأمل وتدبر بشأن سلطته الخاصة.

1. في حقيقة الأمر، إن الإلزام في «القوانين» بالزواج في السن المناسب (للرجال ما بين خمسة وعشرين وخمسة وثلاثين عامًا)، وإنجاب الأطفال في أفضل الشروط، وعدم إقامة أية علاقة - للمرأة والرجل على حدٍّ سواء - مع أي طرف آخر سوى الشريك، فهذه المطالب جميعها لا تتخذ صيغة أخلاق إرادية، وإنما صيغة تنظيم قسري. وفي حقيقة الأمر، هناك إشارة أكثر من مرة إلى صعوبة التشريع في هذا المجال⁽¹⁾، وإلى الفائدة التي يُمكن لنا أن نجنيها من كون بعض التدابير تتخذ شكل نظام فقط في حالة وجود اضطرابات، حيث أن العدد الأكبر من الناس لا يعود بإمكانهم تحقيق الاعتدال⁽²⁾. في جميع الأحوال، إن مبادئ هذه الأخلاق هي دائمًا منسوبة إلى ضرورات الدولة، ولا تُنسب أبدًا إلى الضرورات الداخلية النابعة من المنزل، من الأسرة، من الحياة الزوجية: يجب أن نعتبر بأن الزواج السليم، هو الزواج المفيد للمدينة، فلصالح المدينة، يجب على الأبناء أن يكونوا «الأجمل والأفضل قدر الإمكان»⁽³⁾. إن الزيجات التي تحاذر من زواج الأغنياء من النساء الغنيات⁽⁴⁾ احترامًا منها للتوافق مع ما يُفيد الدولة، والتدقيقات التفصيلية في الشؤون البيئية لصغار السن، حيث يجب أن يستعدوا تمامًا لمهمتهم التكاثرية⁽⁵⁾، والنسق المناسب للعقوبة التي يجب أن تقع وتقرض عدم زرع المني إلا في الزوجة الشرعية، دون إقامة أية علاقة أخرى طيلة الفترة التي يُمكن فيها تحقيق الإنجاب⁽⁶⁾، كل هذا، على ارتباط بالهيكليات الفريدة للمدينة المثالية، وغريبٌ تمامًا عن أسلوب التوازن القائم على أساس اختيار الاعتدال إراديًا⁽⁷⁾.

(1) Lois, VI, 773 c et e.

(2) Ibid., VI, 785 a.

(3) Ibid., VI, 783 e cf. IV, 721 a; VI, 773 b.

(4) Ibid., VI, 773 a - e.

(5) Ibid, VI, 784 a - c.

(6) Ibid., VI, 784 d - e.

(7) يجب التنويه إلى أن بلوغ السن الذي لا يعود بالإمكان أثناءه إنجاب أطفال، فأولئك الذين سوف يعيشون بطهارة (sophronon kai sophronousa) سوف يُحاطون بالتكريم، غير أن الآخرين سوف تكون لهم سمعة معاكسة أو بالأحرى سوف يُحاطون بالفضائح «(VI, 784 e)».

يجب أن نلاحظ مع ذلك بأن أفلاطون لا يولي القانون إلا ثقةً محدودة حين يتعلّق الأمر بضبط السلوك الجنسي. فهو لا يرى أنّ القانون يمكن التقيّد به والوصول إلى آثار كافية، ما لم تُستخدم وسائل أخرى غير الالتزامات والتهديدات من أجل التحكم بالشهوات المفرطة في عنفها⁽¹⁾. فهذا يتطلب أدوات إقناع أكثر فعالية ويُعدّد أفلاطون أربع وسائل منها: الرأي العام: هنا يعود أفلاطون إلى ما يجري في حال سفاح الأقارب؛ فكيف أمكن، هكذا يتساءل، للرجل بأن يتوصل إلى عدم الشعور بالشهوة حيال أشقائه وشقيقاته، وأبنائه أو بناته، مهما كان جمالهم؟ ألا فذلك مردهُ إلى أنّهم سمعوا على الدوام تكرار القول بأن هذه الأفعال «موضوعُ تمقته الآلهة» وأنّ أيّ شخص فيما يخصّ هذا الموضوع لم تتوفّر أمامه الفرصة لسمع قولاً آخر؛ يجب إذن بالنسبة لجميع الأفعال الجنسية المستهجنة، «أن يكون الرأي العام الشامل» مشبعًا بالطريقة نفسها بـ«طابع ديني»⁽²⁾. ويعرض أفلاطون المجد هنا على أنه أنموذج الأبطال الرياضيين الذين تدفعهم شهوة إحراز النصر في المباريات إلى الخضوع لريجيم من التعفف الحصري، بحيث لا يلمسون امرأة ولا غلامًا، طيلة فترة تدريبهم. والحال أنّ الانتصار على هؤلاء الأعداء الداخلين، أي اللذات، أجمل بكثير من الانتصار الذي نحققه على الغرماء⁽³⁾. كما يعرض أفلاطون شرف الكائن البشري على أنه مثال سوف يستخدمه عند الحديث غالبًا عن تلك الحيوانات التي تعيش في قطعان، لكن، كلّ حيوان يعيش وسط الآخرين، «حياة طاهرة من كلّ مجامعة وذلك في إطار التعفف»؛ وحين يحلّ لدى هذه الحيوانات عمر الإنجاب، تنعزل وتشكّل ثنائيات زوجية لا ينفكّ عقدها. ويجب تمامًا أن نرى بأنّ هذه الحياة الزوجية الحيوانية لا يردّ ذكرها كمبدأ طبيعي يُفترض بأنّه شامل، وإنما هو بالأحرى تحدّ يجب على الرجال الاستناد إليه، وكيف يُمكن للتذكير بمثل هذه الممارسة ألا تحرّض البشر العاقلين للبرهان على أنّهم «أشدّ فضيلة من الحيوانات»⁽⁴⁾؟ وأخيرًا، الخجل؛ إذ أنّ الإقلال من وتيرة حدوث النشاط الجنسي، سوف يؤدي إلى «إضعاف استبداد هذا النشاط»؛ ودون ضرورة للمنع، سوف يتوجّب على المواطنين التكتّم

Ibid., VIII, 835 e. (1)

Ibid., VIII, 838 a – 838 e (2)

Ibid., VIII, 840 a – c. (3)

Ibid., VIII, 840 d – e. (4)

بسرّية على مثل تلك «الأفعال»، وأن يشعروا إذا ما ارتكبت على المكشوف بأنّها «عار» وذلك وفق «إلزام نشأ بفعل التقاليد والقانون غير المكتوب»⁽¹⁾.

يُرسى تشريع أفلاطون إذن بكل وضوح دعائم ضرورة تنطبق انطباقاً متناظراً على الرجل وعلى المرأة على حدّ سواء. وذلك لأنّهما مكلفان بدور معيّن يقومان به تحقيقاً لهدفٍ مشترك - دور منجبي المواطنين المقبلين - فهذا ما يضعهما بالطريقة نفسها تماماً تحت سلطة القوانين نفسها التي تفرض عليهما القيود نفسها. ولكن، علينا تماماً أن نرى بأنّ هذا التناظر لا يستدعي بشكلٍ من الأشكال أن يكون الزوجان ملتزمين بـ «الإخلاص الجنسي»، بموجب ارتباط شخصي هو من العناصر الضمنية في العلاقة الزوجية ويُشكّل التزاماً متبادلاً. فليس التناظر مبنياً على علاقة مباشرة ومتبادلة بينهما، وإنما على عنصر يتحكّم بهما معاً؛ من مبادئ وقوانين يخضع الاثنان لها بالطريقة نفسها. وللحقيقة يجب عليهما الخضوع لها إرادياً، وتأثير الاقتناع الداخلي، غير أنّ هذا الاقتناع لا يتعلّق بارتباط يشدّ كل منهما إلى الآخر؛ بل يتعلّق بالخضوع اللازم للقوانين، أو لعناية التي يجب أن يوليها المرء لنفسه، لسمعته، ولشرفه. إنّ علاقة الفرد بنفسه وبمدينته في نطاق صيغة الاحترام أو الخجل، الشرف أو المجد، وليست العلاقة بالآخر هي التي تفرض تلك الطاعة.

ويُمكننا الإشارة إلى أنّه في الصياغة التي يقترحها في القانون المتعلق بـ «اختيارات الحب»، يضع أفلاطون نصب عينيه صيغتين محتملتين. بموجب إحداهما، سوف يكون ممنوعاً على كل فرد أن يمسّ امرأة ما قد تكون حسنة المنبت وفي وضعية المرأة الحرة دون أن تكون زوجته الشرعية، وأن يُنجب خارج إطار الزواج، وأن يمضي ويرمي في الذكور، «بصورة شاذة عن الطبيعة»، «بذاًراً (مَنياً) عقيماً». أما الصيغة الثانية فتعود، بشكل مطلق، إلى منع العلاقات الغرامية الذكورية؛ وأمّا ما يخص الروابط الجنسية خارج إطار الحياة الزوجية، فيضع أفلاطون نصب عينه معاقبتها فقط في الحالة التي لا تكون الخطيئة فيها قد ظلت طي الكتمان مجهولة «من الجميع، رجالاً ونساء»⁽²⁾. وذلك لأنّ الإلزام المزدوج بحصر النشاطات الجنسية

Ibid., VIII, 841 a - b. (1)

(2) المصدر السابق، VIII، 841 c - d. يجب التنويه إلى أن أفلاطون، على الأقل في الصياغة الأولى للقانون، يبدو وكأنه يُريد أن يقول بأن الرجل المتزوج غير محظور عليه سوى النساء «الأحرار» و«ذوات الحسب والنسب». في جميع الأحوال تلك هي ترجمة دييس. Diès أما روبين Robin فيفسّر النص على أنه يُريد أن يقول بأن هذا القانون لا يُطبّق سوى على الرجال الأحرار من ذوي الحسب والنسب.

بالزواج يتعلّق بتوازن المدينة، وأخلاقياتها العامة وبالشروط اللازمة لنسلٍ جيّد، وليس بالواجبات المتبادلة العائدة لعلاقة ثنائية بين الشريكين في الزواج.

2. إن نصّ إيزوقراط الذي يُقدّمه كخطاب يوجهه نيكوكليس إلى مواطنيه، يدمجُ دمجًا واضحًا جدًا التقديرات التي يوردها تفصيلًا حول الاعتدال والزواج بممارسة السلطة السياسية. وهذا الخطاب هو تكملة لخطاب وجهه إيزوقراط إلى نيكوكليس بعد فترة قصيرة من استلامه للحكم: هنا قدّم الخطيب للرجل الذي هو في مقتبل عمره إرشادات متعلقة بسلوكه الشخصي وبحكمه، وهي الإرشادات التي يمكن أن تكون بين يديه كنزًا دائمًا يستمد منه طيلة حياته. يُمكن تفسير خطاب نيكوكليس افتراضيًا بأنه براعة من عاهل يشرح لمن هم مسيطرٌ عليهم السلوك الذي يجب أن يتبعوه نحوه. وهكذا فالقسم الأول من النص بأكمله مخصّص لتعليل تلك السلطة الحاكمة: امتيازات النظام الملكي الوراثي، حقوق العائلة الحاكمة، مزايا العاهل الشخصية؛ هذا وبمجرد إعطاء هذه الإرشادات أصبح المجال مفتوحًا لتعريف الطاعة والارتباط الوثيق المتوجبين على المواطنين حيال قائدهم؛ فهذا القائد، باسم فضائله الخاصة، يمكن له أن يطلب من رعاياه الخضوع. وها هو نيكوكليس بالتالي يُخصّص شرحًا طويلاً بما فيه الكفاية للمزايا التي يجدها في نفسه: العدالة - dikaiosune - التي أظهرها في تنظيم الشؤون المالية والتشريع الجزائي وفي الخارج، في العلاقات الطيبة التي أنشأها أو أعاد بناءها مع القوى الأخرى⁽¹⁾؛ ومن ثمّ الـ sophrosune، الاعتدال، والذي يضعه حصريًا في موقع التحكم بالذات الجنسية. ثمّ إنّه يشرح في هذا الاعتدال، الأشكال والموجبات في علاقة مباشرة مع السيادة الملكية التي يُمارسها في بلده.

أما الموجب الذي يُقدّمه في نهاية المطاف فيتعلّق بنسبه وضرورة أن يكون له نسلٌ لا وجود فيه للقطاء، وهو نسبٌ باهر من منبّت نبيل وفيه استمرارية لشجرة نسب تعود إلى الآلهة: «لم أكن أحمل مشاعر أغلب الملوك بخصوص الأطفال الذين يجب أن يولدوا في هذا العالم؛ فلم يكن من رأي احترام كون بعضهم يولدون من منبّت مجهول بينما الآخرون من منبّت نبيل، ولا أن يكون عليّ أن أترك من بعدي أبناء، بعضهم لقطاء، والآخرون شرعيون؛ يجب أن يكونوا جميعًا حسب رأي من الطبيعة نفسها وأن تعود أصولهم، سواء من جهة الأب أم من جهة الأم، من بين البشر الفانين

إلى إيفاغوراس والدي، ومن بين أنصاف الآلهة إلى ابن إيتاك، ومن بين الآلهة إلى زيوس ولا أحد من المنحدرين من صُلبي يجب أن يُحرم من نبل مثل هذا الأصل⁽¹⁾.»
 ثمة موجب آخر يدفع لنيكوكليس ليكون معتدلاً، وهذا الموجب يقوم على الاستمرارية والتماثل ما بين حكم الدولة وحكم البيت. ويتم تعريف هذه الاستمرارية بطريقتين: بالمبدأ الذي يوجب على المرء أن يحترم جميع الشراكات (koinoniai) التي أمكن للمرء أن ينشأها مع الآخرين؛ لا يُريد نيكوكليس بالتالي أن يفعل فعل أولئك الرجال الذين يحترمون تعهداتهم الأخرى لكنهم يرتكبون الأخطاء حيال الزوجة علماً بأنهم أقاموا معها شراكة أبدية (koinonia pantos tou biou): فمادام المرء غير مستعد لتحمل التنغيص من جهة زوجته، لا يجوز له أن يوقع بها هذا التنغيص بسبب اللذات التي يحصل عليها؛ والعاهل الذي يُريد أن يكون عادلاً لزامٌ عليه أن يكون كذلك مع زوجته بالذات⁽²⁾. لكن هناك أيضاً استمرارية وما يُشبه التماثل بين حسن النظام الذي يجب أن يسود في بيت العاهل وحسن النظام الذي يجب أن تكون له اليد الطولى في الحكم وإدارة الشأن العام: «الملوك الصالحون لا بد لهم من بذل جهودهم لفرض سيطرة روح التوافق ليس فقط في الدول التي يقودونها، وإنما أيضاً في بيوتهم الخاصة وفي الممتلكات التي يقطنونها؛ لأن هذا الجانب بأكمله يتطلب التحكم بالذات والعدل⁽³⁾.»

إنّ الرابط ما بين الاعتدال والحكم، وهو ما يعود إليه على امتداد خطابه، يتمّ إعمال التفكير به كرابطة جوهرية بين السيطرة على الآخرين والسيطرة على الذات، وفق المبدأ العام المعلن سابقاً في الخطاب الأول، الخطاب الموجّه إلى نيكوكليس: «مارسْ» سلطتك على نفسك بالذات (arche sautou) تماماً كما تمارسها على الآخرين وضع نصب عينيك بأنّ السلوك الأكرم والأمجّد لملك من الملوك هو بآلا يكون عبداً لأية لذّة وبأنّ يتحكّم بشهواته أكثر حتّى من تحكّمه بأبناء وطنه⁽⁴⁾. هذا التحكّم بالذات كشرط أخلاقي من أجل قيادة الآخرين. بدأ نيكوكليس بتقديم البرهان على أنّه بحوزته وخلافاً لما يفعله العديد من الطغاة، لم يستمدّ فائدة من سلطته كي ينقّص عنوة على نساء أو على أبناء الآخرين فهو قد احتفظ في ذاكرته

Ihid., 42. (1)

Ihid., 40. (2)

/Zud., 41. (3)

Nicoclès, 29. (4)

بمدى تمسك الأزواج بزوجاتهم وبنسلهم كما أنه يتذكر المرات العديدة التي كانت الأزمات السياسية والثورات قد نشأت بسبب الإساءات من هذا النوع⁽¹⁾؛ لقد اتخذ إذن جانب الحذر الكبير لتجنب مثل تلك الانتقادات؛ فمند اليوم الذي استلم فيه السلطة العليا أمكن للناس أن يلاحظوا بأنه لم يُقم علاقة جسدية «مع كائن من كان إلا مع زوجته⁽²⁾» غير أن نيكوكليس كان لديه موجبات أكثر إيجابية كي يكون معتدلاً. بادئ ذي بدء، هو يريد أن يُقدّم نفسه لمواطنيه كقدوة يُضرب بها المثل؛ ودون شك ليس لنا أن نفهم بأنه يُطالب سكان بلده بممارسة إخلاص جنسي مُماثل لإخلاصه؛ كما لا يُريد بكل وضوح أن يجعل من هذا الأمر قاعدة عامة؛ بل يجب أن يفهم تشدده في نطاق العادات كوسيلة للحض بصورة عامة على الفضيلة وكنمط يُقتدى به لمقاومة التراخي المضر دائماً بالدولة⁽³⁾. وقد تمت الإشارة في خطاب نيكوكليس إلى هذا المبدأ القائل بالتناظر الكلّي بين عادات الأمراء وعادات الشعب: «قدّم اعتدالك الخاص (sophrosune) ليكون قدوة للآخرين ويجب أن تتذكر بأن عادات (ethos) شعب ما تشابه عادات من يحكمه. وسوف تنال الشهادة على قيمة سلطتك الملكية حين يتبين لك بأن رعاياك أصبحوا في رخاء كبير ولهم عادات متمدنة مصقولة (euporoterous kai sophronesterous gignomenous) بفضل نشاطك (epimeleia)⁽⁴⁾». غير أن نيكوكليس Nicocles لا يريد الاكتفاء بأن يجعل الجموع مشابهة له؛ بل يريد في الوقت نفسه، دون أن يكون هناك من تناقض، التميّز على الآخرين، وعن النخبة، وحتى عن أولئك الذين هم من أكثر الناس فضيلة. إنه في الوقت ذاته الصيغة الأخلاقية للقدوة (أن يكون مثلاً يُقتدى به من الجميع لأنه أفضل الأفضلين) وأيضاً الصيغة السياسية للتنافس من أجل السلطة الشخصية ضمن الطبقة الأرستوقراطية والمبدأ القائل بوجود مرتكز ثابت تقوم عليه الاستبدادية الحكيمة والمعتدلة (أن يكون في أعين الشعب موهوباً موهبةً بالفضيلة من أفضل الأفضلين)؛ «لقد تبين لي بأن معظم الرجال هم أسياذ على مجمل أفعالهم، غير أن أحسنهم ينقاد

(1) المصدر السابق، 36. حول هذه الفكرة الرائجة جداً، انظر أرسطو، Politique، V، 131 a - b. ويمكن أن نجد عند إيزوقراط Isocrate تنويعاً رغم ذلك بتسامح الشعب مع قادته الذين يحصلون على لذاتهم في كل مكان لكنهم يعلمون كيف يحكمون بعدل (المصدر السابق، 37).

Ibid., 36. (2)

Ibid., 37. (3)

Ibid., 31. (4)

للهزيمة أمام الشهوات التي تحيها فيه النساء والغلمان. ولذلك أردت أن أبرهن على أنني قادرٌ على الحزم، وهنا كان عليّ أن أتفوق ليس فقط على الجمهور وإنما أيضًا على أولئك الذين يستمدّون الكبرياء من فضيلتهم⁽¹⁾».

ولكن يجب علينا أن نفهم تمامًا بأن هذه الفضيلة التي تعمل كقدوة وتشير إلى تفوق لا يجوز أن تكون مدينة بقيمتها السياسية إلى مجرد أنها محض سلوك مشرف في أعين الجميع. في واقع الأمر إنها تبين للمحكومين شكل العلاقة التي يراها الأمير حيال نفسه بالذات: وهذا عنصر سياسي هام حيث أنّ هذه العلاقة مع الذات هي التي تعدّل وتنظّم تعامل الأمير مع السلطة التي يمارسها على الآخرين. وهذه العلاقة هي بالتالي ذات أهمية بحدّ ذاتها، بالتألق الذي تظهر به، وبالمثانة العقلانية التي تضمنها. ولهذا السبب يذكر نيكوكليس بأنّ تحكمه الذاتي قد نظر إليه الجميع على أنّه امتحان؛ فهناك فعليًا ظروف وأعمار لا يكون من الصعب فيها أن يبرهن المرء على أنّه قادر على أن يكون عادلاً ويمكنه صرف النظر عن المال أو اللذة، ولكن، عند استلام الحكم في ريعان الشباب، فإنّ إظهار الاعتدال حينذاك يشكّل نوعًا من الامتحان الذي يعطي امتيازًا حميداً⁽²⁾. أضف إلى ذلك، ها هو يشير إلى أنّ فضيلته ليست محض طبيعة فحسب وإنما هي بالضبط نتيجة تفكير عاقل (logismos)؛ وبالتالي فهو لن يتصرّف التصرف الحسن⁽³⁾ مصادفةً ولا حسب الظروف وإنما بطريقة مبنية على إرادة وبصورة راسخة ومستمرة.

وهكذا فإنّ اعتدال الأمير، المجرب في أخطر المواقف، والمكفول باستمرار تشغيل العقل، يُفيد في تأسيس نوع من الميثاق بين الحاكم والمحكوم؛ فهم يستطيعون بحق أن يدينوا له بالطاعة، بما هو السيد المتحكّم بنفسه. ويمكن مطالبة الرعايا بالطاعة، إذا كان ذلك في ظلّ حماية فضيلة الأمير؛ فهو فعليًا قادر على تعديل السلطة التي يمارسها على الآخرين من خلال سيطرته القائمة على نفسه بالذات. وهكذا ينتهي المقطع الذي تكلم فيه نيكوكليس عن نفسه، كحجّة دامغة يحضّ بها رعاياه على طاعته: «لقد توسّعت توسعًا زائدًا في هذا الشرح حول نفسي شخصيًا [...] حتى لا أترك لكم أيّة ذريعة لعدم تطبيقهم - عن طيب خاطر - لإرشادات

Ibid., 39. (1)

Ibid. 45. (2)

Ibid., 47 (3)

والأوامر التي سوف أرسمها لكم⁽¹⁾ إن علاقة الأمير بنفسه والطريقة التي يبنى بها نفسه كشخص أخلاقي يُشكلان جانباً هاماً في الصرح السياسي؛ وتقشفه هو جزء من هذا الصرح ويُسهّم في صلابته بنيانه. والأمير، عليه أيضاً أن يمارس بتحكّم ويدرب نفسه بنفسه: «بصورة قطعية، ما من بطل رياضي يكون تقوية جسمه إلزاماً أكبر مما هو الإلزام الواقع على الملك كي يُقوّي ويدعم نفسه؛ وذلك لأن المكافآت التي يتمّ ربحها في المباريات لا تساوي شيئاً إذا ما قورنت بالمكافآت التي من أجلها، أيها الأمراء، تُكافحون في كل يوم⁽²⁾».

3. وأما «الاقتصادي» المنسوب إلى أرسطو، فنعلم ما هي المشاكل التي يطرحها في موعدها المناسب. إن النص الذي يتألف منه متن الكتابين الأول والثاني يُعترف به بصورة عامة تقريباً على أنّه نص «ابن عصره» - أكان ذلك لأنه تمّ نشره تبعاً لمذكرات من تلميذ مباشر لأرسطو، أم لكونه مادة من نتاج الأجيال الأولى الأصلية من المشائين. في جميع الأحوال، يُمكننا مؤقتاً تنحية القسم الثالث جانباً، أو على الأقل النص اللاتيني، الذي هو حسب كلّ الظواهر متأخر الموعد أكثر بكثير من البدايات، والذي اعتبروه «تشكيلة» أو «تطبيقاً» للكتاب الثالث «المفقود» من أصل كتاب «الاقتصادي». إن الكتاب الأول الأشد إيجازاً والأقل قيمة من نصّ إكزينوفون، يُقدّم نفسه على حد سواء كتأمل في فنّ (techne) الاقتصاد؛ وهذا التأمل مخصّص كي يُعطي تعريفاً، في نطاق النظام البيئي، لتصرفات «الاكتساب» و«إبراز القيمة» (ktesasthai chresasthai)⁽³⁾. يُقدّم النصّ نفسه كفنّ لحكم الأشياء أقلّ مما هو لحكم البشر؛ وذلك وفق مبدأ صاغه أرسطو في موضع آخر، علماً بأنّ الاهتمام في «الاقتصادي»، موجّه إلى الأشخاص أكثر مما هو موجّه إلى موضوع امتلاك الأرزاق⁽⁴⁾؛ وفعلياً يُكرّس «الاقتصادي» القسم الأهمّ من الإرشادات المقدّمة (دون فسح المجال عريضاً، كما عند إكزينوفون، أمام فنون الزراعة)، لمهام الإدارة، والرعاية، والإشراف. إنه دليل معلّم، يُطلب منه في المقام الأول «الانشغال» (epimelein) بزوجته⁽⁵⁾.

Ibid., 47. (1)

À Nicoclès (2). 11. ألا وإن الفضيلة الخاصة كصفة من صفات الأمير وكمشكلة سياسية تستحق بحد ذاتها دراسة كاملة مستقلة.

PSEUDO - ARISTOTE, Économique, 1, 1, 1, 1 343 a. (3)

Aristote, Politique, 13, 125 a - b. (4)

PSEUDO - ARISTOTE, Économique, I, 3, 1, 1 343 b. (5)

يعتمد هذا النص تقريباً القيم ذاتها الواردة في دراسة إكزينوفون: تمجيد الزراعة، التي خلافاً لحال الحرف اليدوية تستطيع أن تؤهل الأفراد «الفحول»؛ والتأكيد على طابع الأولوية فيها وأنها تؤسس وفق الطبيعة وقيمها الداعمة للمدينة⁽¹⁾ ولكن الكثير من العناصر تحمل أيضاً طابع أرسطو؛ وعلى وجه الخصوص التأكيد المزدوج على الرسوخ الجذري الطبيعي لعلاقة الزواج ولخصوصيتها النوعية الشكلية في المجتمع البشري.

وشراكة (koinonia) الرجل مع المرأة يُقدّمها المؤلف باعتبارها من الأمور الموجودة «وجوداً طبيعياً» ويمكن أن نجد مثلاً عليها عند الحيوانات: «إن المشاركة عندها تُلبّي ضرورة مطلقة⁽²⁾». وهي مقولة يذكرها أرسطو، أكان في «السياسة» حيث هذه الضرورة ترتبط ارتباطاً مباشراً بالإنجاب⁽³⁾، أو في «الأخلاق إلى نيكوماخوس» حيث نجد الإنسان كائنًا بطبيعته يحمل صفة «التشاركية» ومخلوقاً ليعيش حياة ثنائية⁽⁴⁾. غير أنّ هذه الـ koinonia، يُبين مؤلف «الاقتصادي» بأن لها سمات خاصة لا يمكن أن نجدها عند الأنواع الحيوانية: ليس لأن الحيوانات لا تعرف أشكالاً من المشاركة التي تمضي إلى ما هو أبعد بكثير من مجرد الاجتماع للإنجاب⁽⁵⁾؛ غير أن الغائية عند البشر، غائية الرابطة التي تربط الرجل بالمرأة لا تخصّ ببساطة التمييز بين «العيش» بل وأيضاً «العيش الرفيه» حسب التمييز المهم عند أرسطو (einaí, eu einaí) وعند البشر، في جميع الأحوال؛ يُتيح وجود الزوجين معاً، على امتداد الحياة، تبادل العون والنجدة؛ وأمّا الذرية، فلا تؤمّن ببساطة بقاء النوع لا غير؛ بل فيها «المصلحة الخاصة للوالدين»؛ وذلك لأنّ «الاهتمامات التي وجّهاها معاً، بكلّ قواهما، حيال مخلوقات ضعيفة، هما، بالمقابل، يحصلان عليها من كائنات أصبحت متينة البنیان⁽⁶⁾». وتحديدًا من أجل هذه الإضافة لرغد العيش هيأت الطبيعة الرجل والمرأة كما هما عليه؛ فمن أجل الحياة المشتركة «نظمت كلّاً من الجنسين». فالجنس الأول قوي، والثاني تُمسك به الخشية؛ أحدهما يجد صحته في الحركة،

Ibid., 1, 2, 1 – 3, 1343 a – b. (1)

Ibid., 1, 3, 1, 1343 b. (2)

ARISTOTE, Politique, I, 2, 1 252 a. (3)

ID., Éthique à Nicomaque, VIII, 12, 7, 1 162 a. (4)

PSEUDO – ARISTOTE, Économique, I, 3, 1, 1 343 b. (5)

Ibid., 1, 3, 3, 1 343 b. (6)

والثاني ميّال إلى أن يعيش حياة مستقرّة؛ الأول يجلب الخيرات والأرزاق إلى البيت، والثاني يسهر على ما هو موجود في البيت؛ أحدهما يُطعم الأبناء، والآخر يُربّيهم. إن الطبيعة بصورة ما قد برمجت اقتصاد الشؤون البيتية والدورين اللذين يجب على الزوجين القيام بهما داخل البيت. والمؤلف يلاحق هنا، انطلاقاً من مبادئ أرسطوية، مخطّط توصيف متوارث، سبق لإكزِينوفون أن قدّم مثلاً عنه.

ألا إن مؤلّف «الاقتصادي» حال انتهائه من تحليل هذه التكاملات الطبيعية، يتناول فوراً قضية السلوك الجنسي. ويتمّ ذلك في مقطع موجز، غير مكتمل، وبالكاد يتمّ إيرادها في مجمل العمل: «الواجب الأول هو عدم ارتكاب أيّ ظلم؛ وهكذا يتجنّب المرء أن يُعاني هو نفسه من الظلم. ونحو هذا تحديداً تقودنا الأخلاق العامة المشتركة؛ فلا يجوز أن يقع الظلم بالمرأة، لأنّها، كما يقول الفيثاغوريون، تُمثّل في البيت متوسّلةً وشخصاً مخطوفاً من رُكنه العائلي. والحال، سوف يكون ظلماً من جانب الزوج القيام بالمعاشرات غير الشرعية (thuraze sunousiai)⁽¹⁾» وليس لنا أن نُبدي كبير دهشة لعدم قول أي شيء بخصوص سلوك المرأة، حيث أنّ القواعد المتعلقة بها معروفة وما دام الأمر في جميع الأحوال يتعلق هنا بدليل معلّم سيد البيت؛ فطريقته في التصرف الخاص به هي موضوع البحث. ويُمكن التنويه أيضاً إلى عدم التطرّق لأيّة كلمة - والأمر نفسه عند إكزِينوفون - وإلى ما يجب أن يكون عليه السلوك الجنسي للزوج مع زوجته، وحول تأدية الواجب الزوجي أو قواعد الحياء. غير أنّ الأمر الجوهرى يكمن في موضع آخر.

يمكننا أن نلاحظ في البداية أنّ النص يضع بوضوح تام مسألة العلاقات الجنسية ضمن الإطار العام لعلاقات العدالة بين الزوج والزوجة. ألا فما هي هذه العلاقات؟ وما هي الأشكال التي يجب أن تتخذها؟ إذ على الرغم مما صرّح به في موقع سابق نصنّاه هذا حول ضرورة تحديد نوع «العلاقة» (homilia) تحديداً دقيقاً بين الرجل والمرأة، فليس لدينا أي شيء في «الاقتصادي» حول شكلها العام ومبدئها. وفي نصوص أخرى، لا سيّما في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» و«السياسة»، ها هو أرسطو يجيب بالمقابل على هذا السؤال حين يحلل الطبيعة السياسية للعلاقة الزوجية - بمعنى نمط السلطة التي تُمارَس فيها. في رأيه، إنّ العلاقة ما بين الرجل والمرأة، هي بكل وضوح علاقة قائمة على عدم المساواة، حيث أنّ دور الرجل هو أن يحكم المرأة (والموقف

Pseudo - Aristote, Économique, 1, 4, 1, 1 344 a. (1)

المعاكس، الذي يُمكن أن ينشأ من أسباب عديدة، هو «معاكس للطبيعة»⁽¹⁾. ورغم ذلك يجب التمييز بين عدم المساواة تلك وبين ثلاثة أنواع من عدم المساواة: عدم المساواة بين السيد والعبد (وذلك لأن المرأة، من جانبها، هي إنسان حرّ)، وعدم المساواة التي تفصل بين الأب وأبنائه (وهي سلطة ذات طابع حكم ملكي)؛ وأخيرًا عدم المساواة الذي يفصل، في مدينة ما، بين المواطنين الذين يحكمون، والمواطنين المحكومين؛ فإذا كانت فعليًا سلطة الزوج على الزوجة أضعف، وأقل شمولًا مما هو حال السلطة في النوعين الأولين من العلاقات، فليس لها الطابع المحض المؤقت الذي نجده في العلاقة «السياسية»، بالمعنى الحصري للكلمة، أي ضمن العلاقة بين مواطنين أحرار داخل دولة من الدول؛ وذلك لأن المواطنين، في المؤسسة الحرة، هم على التوالي حُكّام ومحكومون، بينما في البيت يكون الرجل على الدوام من واجبه المحافظة على تفوقه⁽²⁾. إنها لا مساواة بين بشر أحرار، لكنها لا مساواة قطعية وقائمة على اختلاف في الطبيعة. ضمن هذا المعنى تحديدًا سوف يكون الشكل السياسي لعلاقة الرجل مع زوجته شكل النظام الأرستوقراطي: حكمٌ يكون فيه الأفضل دائمًا هو من يحكم، لكنه موضع يأخذ فيه كل ذي حق حصته من السلطة، ودوره، ووظائفه بما يتناسب مع جدارته وقيّمته. وكما جاء في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»: «حكم الزوج على الزوجة يظهر بأنه ذو طابع أرستوقراطي؛ فبالتناسب مع الجدارة (kat axian) يمارس الزوج سلطته، وفي المجالات التي يناسب الرجل فيها أن يتولّى زمام القيادة؛ ما يؤدي، كما في كل حكومة أرستوقراطية، إلى أن يمنح زوجته حصتها في الجوانب التي تكون مؤهلة لها (لأن الرجل إذا أراد أن يقوم بمفرده بجميع الأمور، سوف يحوّل حكمه إلى حكم «أوليغارشي»)⁽³⁾ إن العلاقة مع الزوجة يتم طرحها هكذا كمسألة عدالة، على ارتباط مباشر بالطبيعة «السياسية» للرابطة الزوجية. أما بين الأب والابن، كما جاء في «الأخلاق الكبرى»، لا يمكن للعلاقة أن تكون علاقة عدل، على الأقل ما دام الابن لم يحصل بعد على استقلاله، لأنه ليس سوى «جزء من أبيه»؛ كما لا يمكن أن يدور الحديث أيضًا عن العدالة بين السيد والخدم إلا إذا فهمنا الأمر كعدالة «داخلية في البيت ومحض اقتصادية». لكن الأمر ليس كذلك مع

ARISTOTE, Politique, I, 12, 1 259 b. Dans l'Éthique à Nicomaque, VIII, 10, 5, 1 (1)

161 a, Aristote évoque l'autorité des femmes épicières.

Ibid., 1, 12, 1 259 b. (2)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 10, 1 152 a. (3)

الزوجة؛ فهذه الأخيرة هي دون شك، وسوف تظل دائماً، أدنى من الرجل. والعدل الذي يجب أن يحكم العلاقات بين الزوجين لا يمكن أن يكون هو نفسه مثل العدل السائد بين المواطنين؛ علماً بأن الزوج والزوجة، بسبب التشابه فيما بينهما، يجب أن تكون بينهما علاقة قريبة كل القرب من العدالة السياسية⁽¹⁾.

والحال، في المقطع من «الاقتصادي» الذي يتم فيه الحديث عن السلوك الجنسي الذي يجب أن يقوم به الزوج، فنحن على ما يبدو، حيال عدالة مختلفة كلياً يجعلها المؤلف مرجعاً له؛ وها هو المؤلف، رجوعاً إلى مقولة فيثاغورية، يبرز قيمة كون المرأة «في البيت كما لو أنها متوسلة وأنها شخصٌ اختطفوه من ركنه العائلي». مع ذلك، إذا نظرنا إلى هذه المقولة عن قرب، يبدو تمامًا بأن هذا الرجوع إلى فكرة المتوسلة - وبطريقة أكثر تعميماً إلى كون المرأة قد وُلدت في بيتٍ آخر وأنها في بيت زوجها لا تكون «في بيتها» - ليس المقصود به تحديد العلاقات التي يجب عليها القيام بها عمومًا كما بين الزوج وزوجته. بل إنّ هذه العلاقات، في صيغتها الإيجابية وفي انسجامها مع العدالة غير القائمة على المساواة التي يجب أن تتحكم بالأمر، يُشار إليها بصورة غير مباشرة في المقطع السابق. يمكننا الافتراض بأن المؤلف، باستحضاره هنا لصورة المتوسلة، يُذكر بأن الزوجة ليس لها، بسبب الزواج بحد ذاته، أن تطالب الزوج بالإخلاص الجنسي؛ ولكن مع ذلك ثمة شيء ما، ضمن إطار وضع المرأة المتزوجة، يستدعي من جانب الزوج التحفظ والتقيّد؛ والأمر متعلّق تحديدًا بوضعيتها الضعيفة، التي تجعلها خاضعة بطيب خاطر لمشيئة زوجها كما حال المتوسلة المختطفة من بيتها الأصلي.

وأما ما يخص هذه الأفعال غير العادلة، فليس من السهل، حسب ما هو وارد في «الاقتصادي»، تحديدها إنّها *thuraze sunousiai*، «معاشرات خارجية». ويمكن لكلمة *sunousiai* أن تشير إلى علاقة جنسية ذات طابع خاص؛ كما يمكنها أن تشير إلى «اتصال»، إلى «علاقة». فإذا توجّب علينا أن نقدم هنا لهذه الكلمة معناها الأدق، سوف نقول بأنّها تعني كل فعل جنسي مُرتكب «خارج البيت» ويمكن أن يُشكّل، حيال الزوجة نوعاً من الظلم؛ وهذا إلزامٌ يظهر بعيداً إلى حدٍّ ما عن القبول في نصّ يقوم على محاذاة الأخلاق السائدة ومسايرتها عن قرب. وإذا أعطينا، بالمقابل، لكلمة *sunousiai* المعنى الأشمل الذي يشير إلى «علاقة»، نرى بوضوح لماذا يكون هنا

ID., Grande Morale, 1, 31, 18. (1)

ظلم في ممارسة سلطة يجب أن تعطي لكل طرف قيمته، وجدارته، وموقعه: علاقة خارج الزواج، معاشرة دائمة، وربما أطفال غير شرعيين، فهذه بكل وضوح أمور تسيء إساءة جديّة للاحترام الواجب للزوجة؛ في جميع الأحوال، إنّ كل ما يهدّد الوضعية المتميزة للزوجة، في خصوص علاقات زوجها الجنسية، في نطاق الحكم الأرستوقراطي داخل البيت، يشكل طريقة تهدد صحة ضرورة العدالة وجوهرها. إذا فهمناها على هذه الصورة، لا تكون المقولة الواردة في «الاقتصادي» بعيدة كل البعد، بمداهما المحسوس، عمّا كان إكزبنوفون يشير إليه حين راح إيزخوماك يعد زوجته، إذا أحسنت التصرف، ألاّ يسيء أبدًا إلى امتيازاتها وإلى موقعها⁽¹⁾؛ ناهيك بأنّه علينا التنويه إلى أنّها أفكار قريبة كل القرب من إكزبنوفون ومعروضة في السطور التالية مباشرة: مسؤولية الزوج حول تشكيل زوجته أخلاقيًا وانتقاد التبرّج (kosmesis) لأنّه كذب وغش يجب تجنبهما بين الزوجين. لكن بينما يجعل إكزبنوفون من اعتدال الزوج أسلوبًا خاصًا برب البيت المتيقّظ والحكيم، فإن النص الأرستوي يبدو بأنّه يجعل ذلك الاعتدال ضمن إطار اللعبة المتعددة لمختلف أشكال العدل التي يجب أن تنظم العلاقات الإنسانية في المجتمع.

ليس من السهل دون شكّ إيجاد العلامات المضبوطة المؤشرة إلى السلوكيات الجنسية التي يسمح بها مؤلف «الاقتصادي» للزوج أو يمنعه عنها إذا أراد أن يتصرف على خير وجه. يبدو مع ذلك بأن اعتدال الزوج، أيّا كان شكله المحدد، غير مستمدّ من العلاقة الشخصية بين الزوجين وهو لا يفرض على الزوج، كما يمكن أن نطلب من المرأة، إخلاصًا حصريًا بكل دقة. بل إنّ الزوج، ضمن سياق التوزيع غير المتساوي للسلطات والوظائف، يجب عليه أن يمنح حقًا امتيازًا لزوجته؛ وهو بوقف إرادي - قائم على المصلحة أو الحكمة - سوف يتمكن كما حال الذي يحسن إدارة السلطة الأرستقراطية، الاعتراف بما هو مستحق لكل طرف. وهكذا فإن اعتدال الزوج هنا ما يزال صفة أخلاقية للسلطة التي تُمارَس، غير أنّ هذه الأخلاقية تنعكس كإحدى صيغ العدل. إنّها طريقة قائمة تمامًا على عدم المساواة وهي علاقة شكلية لتحديد الرابطة بين الزوج والزوجة والموقع الذي يجب أن تحتله ضمن هذه الرابطة الفضيلة العائدة لكلّ منهما. ويجب ألاّ ننسى بأنّ مثل هذا التصور للعلاقات الزوجية

(1) مع ذلك يجب أن نلاحظ بأن إيزخوماك (Ischomaque) كان يستعرض المواقف التنافسية التي يمكن أن تنشأ بسبب العلاقات مع الخادّات في البيت. فهنا تكون العلاقات الخارجية هي التي تحمل طابع التهديد.

لم تكن حصرية أبدًا فيما يهتمّ شدة روابط المودة المعترف بها. إن «الأخلاق إلى نيقوماخوس» تجمع هذه العناصر - العدل، المساواة، الفضيلة، صيغة الحكم الأرستقراطي؛ ومن خلال هذه العناصر يعرف أرسطو الطابع الخاص للمودة التي يشعر بها الزوج حيال زوجته؛ هذه الـ *philia* عند الزوج «هي المودة التي نجدها في الحكم الأرستقراطي... وهي متناسبة مع الفضيلة؛ فالأفضل له تفوق الامتيازات، ناهيك بأنّ كلّاً من الزوجين يحصل على ما هو مناسب له. وهذه هي السمة المميزة للعدل»⁽¹⁾. وفي موضع أبعد يضيف أرسطو: «التفتيش عن السلوك الذي يجب أن يكون للزوج حيال الزوجة وعمومًا سلوك الصديق حيال الصديق، فهذا ظاهرًا يعني التفتيش عن كيفية احترام قواعد العدل»⁽²⁾.

نجد إذن، في الفكر الإغريقي أثناء العصر الكلاسيكي، عناصر أخلاق للزواج يبدو وكأنها تقتضي، من الطرفين، الزوج والزوجة، تخليًا مُتشابهًا عن كل نشاط جنسي خارج إطار العلاقة الزوجية. والقاعدة القائلة بممارسة جنسية ضمن الحياة الزوجية حصراً، والتي كانت مبدئيًا مفروضة على المرأة من خلال موقعها، وقوانين المدينة المشابهة لقوانين العائلة، هذه القاعدة يبدو وكأن هناك من يستطيع تصوّر كونها قابلة للتطبيق أيضًا على الرجال؛ وهذا في جميع الأحوال هو الدرس الذي يبدو كأنما هو خلاصة مستمدة من «الاقتصادي» لإكزينوفا ومن الكتاب المنسوب إلى أرسطو، ومن بعض النصوص عند أفلاطون وإيزوقراط. هذه النصوص القليلة

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VIII, 11, 4, 1 161 a. (1)

, cf. J. - Cl. Ibid., VIII, 12, 8, 1 162 a. (2) حول علاقات المودة والزواج عند أرسطو.

(Paris, 1974). FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique*

تجب الملاحظة بأن المدينة الفاضلة، كما يصفها أرسطو في «السياسة» تكون العلاقات فيها بين الزوج والزوجة محددة بطريقة مشابهة لما يمكن أن نجده عند أفلاطون. هنا إلزام الإنجاب سوف يتم تعليقه عندما يصبح الأبوان متقدمين أكثر مما يجب بالعمر: «أثناء السنوات الباقية من العمر، لن تكون علاقات زوجية جنسية إلا لأسباب صحية واضحة أو لأي سبب آخر مشابه. وأما بشأن علاقات الزوج مع امرأة أخرى أو الزوجة مع رجل آخر فقد يكون الأنسب النظر إليها بأنها «عمل مشين» (*me kalon*)، وهذه طريقة مطلقة لا استثناء فيها، ما دام الزواج قائمًا وما دام الزوج والزوجة موجودين. «فهذه الخطيئة لأسباب من السهل فهمها سوف تكون لها نتائج مشروعة - فقدان العاطفة - إذا ما ارتكبت «أثناء الفترة التي يمكن أن يكون فيها إنجاب» (Politique, VIII, 16, 1 135 a - 1 336 b).

تبدو جدّ معزولة وسط مجتمع حيث لا القوانين، ولا العادات لم تكن تضمّن مثل هذه الموجبات. هذا صحيح. لكن لا يظهر أنه بالإمكان أن نرى فيها الخطوط العريضة الأولى لنظام أخلاقي يهتم الإخلاص المتبادل في الحياة الزوجية، ولا بداية قونة لحياة الزواج، قونة سوف تجعل منها المسيحية صيغة شاملة للجميع، قيمة لا رادّ لها ودعامة لمنظومة مؤسساتية كاملة.

ويعود ذلك إلى أسباب عديدة إذ باستثناء حالة المدينة الأفلاطونية، حيث القوانين نفسها سائدة على الجميع بالطريقة نفسها، إنّ الاعتدال المطلوب من الزوج لا يقوم على الأسس نفسها وليس له الصيغ نفسها كما هو الاعتدال المفروض على المرأة: في هذه الحالة الأخيرة تعود الإلزامات مباشرة إلى وضعية قانونية، وإلى تبعية حسب المكانة التي تجعلها تحت سلطة زوجها؛ أمّا الإلزامات الأولى، إلزامات الرجل، بالمقابل، فتتعلّق باختيار، بإرادة لإعطاء الحياة صيغة مقصودة. إنها قضية أسلوب وتفنّن، بشكل من الأشكال؛ فالرجل مدعو كي يجعل سلوكه معتدلاً بحكم وظيفة السيطرة التي يُريد أن يمارسها على نفسه بالذات، والاعتدال الذي به يُريد أن يُشغل سيطرته على الآخرين. ومن هنا تحضر أمامنا تلك الحالة من التقشّف - هكذا الحال عند إيزوقراط - كنوع من التصرف المرفه الذي لا تتخذ قيمة القدوة فيه صيغة مبدأ شامل للجميع؛ ومن هنا أيضًا كون التخلّي عن كل علاقة خارج إطار العلاقة الزوجية ليس مفروضاً بصورة ظاهرة لا من إكزينوفون ولا حتى ربّما ممّا يُنسب إلى أرسطو وأن هذا التخلي لا يتخذ عند إيزوقراط صيغة التزام قطعي وإنّما هو نوعٌ من العمل المجيد.

علاوة على ذلك، أكان الإلزام متناظراً (كما عند أفلاطون) أو لم يكن متناظراً، فالاعتدال المطلوب من الزوج لا يقوم على الطبيعة الفريدة ولا على الطبيعة الخاصة بالعلاقة الزوجية. ودون شك، يعود الأمر بوضوح إلى أنّ وضعه كمتزوّج هو ما يفرض على نشاطه الجنسي تحمّل عبء بعض القيود والقبول ببعض القياسات. ولكنّ مكانة الرجل بصفته متزوّجاً، وليس علاقته بزوجته، هو ما يقتضي منه ذلك؛ إنه متزوّج، كما تُريد له المدينة الأفلاطونية، وفق الصيغ التي قرّرتها هذه المدينة، وزواجه مكرّس ليهب للمدينة المواطنين اللازمين لها؛ إنه متزوج وبهذه الصفة مطلوب منه إدارة شؤون بيت يجب أن يزدهر ضمن النظام الجيّد كما أنّ تماسكه يجب أن يكون في أعين الجميع صورة وضمانة للحكم الجيّد (إكزينوفون وإيزوقراط)؛ إنه متزوّج ويتعهّد بتفعيل قواعد العدل (أرسطو)، ضمن صيغ اللامساواة الخاصة

بالزواج وبما يتوافق مع طبيعة المرأة. وما من شيء يُعتبر حصرياً يخصّ المشاعر الشخصية، والتعلق، والمحبة، والتعاون. لكن يجب أن نفهم تماماً بأنّ هذا الأمر لا يكون أبداً في مواجهة زوجته، وضمن العلاقة التي تربطهما سوياً كأفراد، ليُصبح هذا الـ *sophrosune* ضرورياً. التحكّم يفرضه الزوج بنفسه على نفسه، حيث أنّ تحوّلَه إلى متزوّج يدخله في لعبة فريدة من الواجبات أو المتطلبات إذا لم يَقم بها فهو يعرّض للخطر سمعته، وثروته، وعلاقته مع الآخرين، ووجهته في المدينة، وإرادته بأن يعيش حياة جميلة وخيرة.

يُمكننا أن نفهم حينذاك لماذا نعتبر اعتدال الرجل وفضيلة المرأة مطلبين متوازنين، يرتبط كل منهما بطريقته وبصيغته الخاصة بحالة الزواج؛ وأنّ قضية الممارسة الجنسية مع ذلك كعنصر - وهو عنصر جوهري في العلاقة الزوجية - غير مطروحة تقريباً إذا جاز لنا هذا القول. فيما بعد، فالعلاقات الجنسية بين الزوجين، الصيغة التي يجب أن تتخذها، والحركات المسموحة بها، والحشمة التي يجب أن تحترمها، إنّما أيضاً شدة وتيرة الروابط التي تُظهرها وتجعلها مترابطة، سوف تُشكّل عنصراً هاماً كمادة لإعمال التفكير؛ إنّ هذه الحياة الجنسية بأكملها بين الزوجين سوف تُفسح المجال، في الرعوية المسيحية، لقوننة غالباً ما تكون شديدة التفصيل؛ لكن منذ ذلك الحين، سابقاً، كان بلوتارك قد طرح أسئلة ليس فقط حول صيغة العلاقات الجنسية بين الزوجين وإنما حول دلالتها العاطفية؛ وكان قد أشار إلى أهمية اللذات المتبادلة لتحقيق الترابط المتبادل بين الزوجين. وما سوف يُعطي طابعاً لهذه الأخلاقيات الجديدة، ليس مجرد أنّ الزوج والزوجة يُفرض عليهما الاكتفاء بشريك جنسي واحد - الزوج أو الزوجة؛ وإنما أيضاً لأنّ نشاطهما الجنسي سوف يطرح أسئلة كعنصر جوهري، حاسم، حسّاس بصورة استثنائية حول علاقتهما الزوجية الشخصية. ما من شيء ظاهر للعيان يُشبه هذا الأمر في التأمل الأخلاقي أثناء القرن الرابع قبل الميلاد؛ ولا يعني ذلك القول بأنّ اللذات الجنسية كانت قليلة الأهمية في الحياة العائلية حينذاك عند الإغريق وفي سبيل تحقيق التفاهم الجيد بين الزوجين؛ إنّها في جميع الأحوال مسألة أخرى. لكن كان لا بد من الإشارة، في سبيل فهم بلورة السلوك الجنسي كمشكلة أخلاقية، إلى أنّ السلوك الجنسي عند الزوجين لم يكن موضع تساؤل في الفكر الإغريقي الكلاسيكي انطلاقاً من علاقة شخصية بينهما. فما يجري بينهما كانت له أهميته منذ أن أصبح الأمر متعلقاً بإنجاب أبناء. أمّا ما تبقى، فحياتهما الجنسية المشتركة لم تكن موضع تأمل وأوامر محدّدة؛ نقطة انطلاق الأسئلة كانت متمثلة عند الاعتدال الذي

يُفترض أن يُبرهن عليه، لأسباب وبصيغ متطابقة لكل منهما مع جنسه ومع مكانته. إن الاعتدال لم يكن قضية مشتركة بينهما ويتوجب عليهما الاهتمام بها كل من جانبه. في هذا المجال نحن بعيدون عن الرعوية المسيحية التي سوف يتوجب فيها على الزوجين معاً أن يلبيّا واجب الطهارة حيال بعضهما بعضاً، ما يستدعي عدم إقرار خطيئة الجسد - أكان بإغراءات خارجة عن كلّ حياء، أم بمواقف رفض بالغة التشدد. إن الاعتدال عند الأخلاقيين الإغريق في العصر الكلاسيكي كانت أمراً مفروضاً على الشريكين في الحياة الزوجية؛ غير أنّه كان مستنداً لدى كلّ منهما إلى نمط مختلف من العلاقة مع الذات. فالفضيلة عند المرأة تُشكّل الرابط والضمانة لسلوك قائم على الخضوع؛ والتقصّف الذكوري مستند إلى أخلاقية السيطرة التي تضع لنفسها حدوداً.

الفصل الرابع

«الغلمي»

1. علاقة إشكالية
2. شرف غلام
3. موضوع اللذة

علاقة إشكالية

إن التعامل مع اللذات في ميدان العلاقة مع الغلمان كان، في الفكر الإغريقي، موضوع تثير القلق. وما يحمل طابع المفارقة هو أنّ هذا المجتمع قد «تسامح» مع ما نطلق عليه اسم «المثلية الجنسية». ولكن ربما ليس لنا أن نستخدم هاتين الكلمتين إلا بكثير من الحذر.

في حقيقة الأمر، إن فكرة المثلية الجنسية لا تتناسب إلا قليلاً لتغطي تجربة، وأشكالاً تحمل قيمة، ومنظومة تقسيمات شديدة الاختلاف عما لدينا في عصرنا الحاضر. فالإغريق لم يكونوا ليضعوا في موضع التعارض، اختيارين حصريين بصفة نمطين من السلوكيات المختلفة جذرياً، حبّ الإنسان لجنسه وحبّه للجنس الآخر. فخطوط التقسيم لم تكن تتبّع مثل هذه الحدود لأنّ ما يجعل الرجل المعتدل والمتحكّم بنفسه في تعارض مع ذاك الذي يسترسل مع اللذات هو، من وجهة النظر الأخلاقية، أهمّ بكثير مما يميّز بين هذه الأصناف من اللذات التي يمكن للمرء أن يكرّس نفسه لها بكل حرية. واستسلام المرء لعادات غير منضبطة، كان يعني أنه لا يعلم كيف يقاوم لا النساء ولا الغلمان، دون أن يكون أحد الطرفين أخطر شأنًا من الطرف الآخر. وعندما يرسم أفلاطون لوحة عن الرجل المستبدّ، أي ذاك الذي يترك «الطاغية إيروس متوجّهاً على عرش نفسه ويتحكّم بجميع تصرفاتها⁽¹⁾» فهو يعرضه ضمن مستويين متساويين، حيث يظهر بالطريقة نفسها الاحتقار الموجه نحو الإلزامات الأكثر جوهرية ونحو موضوع التحكم بالهيمنة العامة للذة: «إذا ما تولّع بعشيقته، لا تعدو أن تكون معرفة جديدة وسطحية، كيف سيتعامل مع أمه، صديقته منذ أمّ بعيد، والتي وهبته إياها الطبيعة؟ وإذا حمل في نفسه حيال مراهق جميل عشقاً وُلد بالأمس وكان عشقاً سطحيّاً، كيف سيتعامل مع والده⁽²⁾؟» وحين كانوا يلومون

PLATON, République, IX, 573 d. (1)

Ibid., IX, 574 b - c. (2)

ألسبياد على عُهره، فلم يكن المقصود هذا الجانب وليس ذاك، وإنما بالضبط كما جاء عند بيون دو بورستين، «لأنه في مراهقته قد فرّق الأزواج عن زوجاتهم، وفي شبابه، النساء عن أزواجهن⁽¹⁾».

وبصورة معاكسة، للبرهان على تعقّف مطلق رجل، كانوا يشيرون - وهذا ما قام به أفلاطون بخصوص إيكوس دوتارنت⁽²⁾ - إلى أنه قادر على أن يتعقّف على حدّ سواء حيال الغلمان والنساء؛ وحسب ما جاء لدى إكزينوفون، فالفائدة التي كان سيروس يستمدّها من استدعاء الطواشي للخدمة في القصر تكمن بأنهم عاجزون عن إلحاق الأذى بالنساء وبالعلمان⁽³⁾. وذلك لأنّ هذين الميّلين يظهران مقبولين على حدّ سواء، ويمكنهما بالتمام والكمال التعايش عند الشخص نفسه.

أهي ثنائية جنسية عند الإغريق؟ إذا كنا نريد أن نقول إن الإغريقي كان بإمكانه في الوقت نفسه أو على التوالي التعلّق بحب غلام أو فتاة، وأنّ الرجل المتزوج بإمكانه أن تكون له أفروديزيات، بحيث أنه من الرائج من بعد ميول الشباب إرادياً «إلى العلمان»، تحوّل الميل بالأحرى إلى النساء، فيمكن القول إنهم كانوا في «ثنائية جنسية». ولكن إذا كنا نريد توجيه الانتباه إلى الطريقة التي كانوا يفكرون بها فيما يخصّ هذه الممارسة المزدوجة، فمن المناسب أن نلاحظ بأنهم لم يكونوا ليجدوا فيها نوعين من «الشهوة»، «دافعين» مختلفين أو متنافسين يتقاسمان قلب الرجل أو شهوته. يمكن الحديث عن «الثنائية الجنسية» لديهم بالتفكير بالاختيار الحرّ الذي كانوا يفرضونه بين الجنسين، غير أن هذه الإمكانية لم تكن لديهم مستندة إلى هيكلية مزدوجة، ذات طرفين وذات «ثنائية جنسية» في الشهوة. في نظرهم، ما كان يمكن أن يجعل الشهوة تتوجه نحو رجل أو امرأة، هو بالإجماع التفكير بالشهوة التي زرعتها الطبيعة في قلب الرجل حيال من هم «جميلون» أيّا كان الجنس الذي ينتمون إليه⁽⁴⁾.

بالتأكيد، نجد في خطاب بوزانياس (Pausanias)⁽⁵⁾ نظرية حول هذين النوعين من الحبّ، حيث الثاني فيهما - أورانيوس، السماوي - موجّه حصرياً نحو العلمان. ولكن لا يوجد تمييز بين حبّ الجنس المختلف والحبّ المثلي؛ بل يرسم بوزانياس

DIOGÈNE Laërce, Vie des Philosophes, IV, 7, 49. (1)

Platon, Lois, VIII, 840 a. (2)

XÉNOPHON, Cyropédie, VII, 5. (3)

Sur ce point, cf. K. J. Dover, Homosexualité grecque, p. 86. (4)

PLATON, Banquet, 181, b - d. (5)

خط الفصل بين الـ«حب الذي يشعر به الرجال ذوو المنبت الوضيع» - وموضوعه على حد سواء المرأة والغلمان، ولا يجعل هدفه سوى الفعل الجنسي بحد ذاته (to diaprattesthai)، ويتم كيفما اتفق حسب المصادفة - والحب الأقدم عهداً، الأكثر نبلاً، الأكثر تعقلاً، والذي يتعلق بكل ما يمكن أن يكون حاملاً للقوة الأكبر وللذكاء، وهنا لا يمكن أن يكون الموضوع، وضوحاً، إلا بخصوص الجنس المذكور. إن «مأدبة» إكزينوفون تبين تماماً بأن تنوع الاختيار بين الفتاة والغلام لا يستند أبداً إلى التمييز بين ميلين أو إلى التعارض بين صيغتين للشهوة. وقد أقام كالياس الحفل على شرف الشاب اليافع أو توليكوس والذي كان عاشقاً له؛ وكان جمال الغلام كبيراً جداً حتى أنه لفت نظر جميع المدعوين بقوة كما لو أنه «نور متألق في الليل»؛ «ما من أحد...، إلا واهتزت روحه عند رؤيته⁽¹⁾». ألا وكان بين المدعوين العديد ممن هم متزوجون أو خاطبون كما حال نيكراتوس - الذي كان يحمل لزوجته حباً صار منه، لعبة الإيروس والإيروس المضاد - أو كريتوبول، الذي كان مع ذلك ما يزال في سن يجعله متعلقاً بمعشوقين في الوقت الذي هو نفسه موضع عشق من آخرين⁽²⁾؛ وها هو كريتوبول يدندن حبه حيال كلينياس، الغلام الذي عرفه في المدرسة ثم إنه، في مبارزة كوميدية، راح يمجّد جماله الخاص في وجه جمال سقراط؛ وكانت المكافأة في هذه المباراة قبله من غلام وقبله من فتاة: والاثنان ينتميان إلى سيراكوزي، وكان قد دربهما على رقصة فيها من الرشاقة والمهارة البهلوانية ما حرك في نفوس الجميع شعوراً باللذة. بل لقد علمهما أيضاً كيف يحاكيان إيماء غراميات ديونيزوس وأريان؛ أما المدعوون الذين حضروا للتو وراحوا يستمعون إلى سقراط وهو يشرح ما يجب أن يكون عليه الحب الحقيقي حيال الغلمان فشعروا جميعهم شعوراً قوياً بـ«الإثارة» (aneptoromenoi) وهم يرون ذلك الـ«ديونيزوس بجماله الفائق» وتلك الـ«أريان الفاتنة حقاً وصدقاً» وهما يتبادلان قبلات حقيقية جداً؛ وبسماع العهود التي راحا ينطقان بها، كان بالإمكان التخمين بأن هذين البهلوانين الشابين هما «عاشقان سُمح لهما أخيراً بما كانا يشتهيانه منذ فترة طويلة⁽³⁾». ثمة إثارات متنوعة تدفع كل شخص إلى اللذة: ومنهم، بعد نهاية «المأدبة» من امتطوا أحصتهم وأسرعوا لملاقة زوجاتهم، بينما كالياس وسقراط انطلقا للحاق بأوتوليكوس الجميل. في هذه المأدبة

XÉNOPHON, Banquet, 1, 9. (1)

Ibid., II, 3. (2)

Ibid., IX, 5 - 6. (3)

التي أمكنهم أثناءها الاستمتاع الكبير بصورة مشتركة بجمال بنت وفتنة غلمان، أشعل في الرجال على اختلاف أعمارهم شهوة اللذة أو الحب الخطير وهامهم يُسارعون للحصول عليه بعضهم عند النساء، وبعضهم الآخر عند الغلمان اليافعين.

يقينًا، كانت الأفضلية الموجهة نحو الغلمان والفتيات يسهل التعرف عليها كسمة من سمات الشخصية: فالرجال يتميزون ما بينهم باللذة التي يتعلقون بها شديد التعلق⁽¹⁾؛ فهذه قضية ذوق شخصي يُمكن أن تُثير الممازحة، وليست قضية نمطية تُلزم طبيعة الفرد ذاتها، أو حقيقة شهوته، أو الشرعية الطبيعية لميوله. فما كانوا يتصورون شهوتين متميزتين موزعتين عند أفراد مختلفين فيما بينهم أو أنهما شهوتان متجابهتان داخل نفسٍ واحدة؛ بل كانوا يرون بالأحرى طريقتين في التعامل، إحداهما تناسب بصورة أفضل بعض الأفراد، أو تتناسب مع بعض لحظات من العمر. فالتعامل مع الغلمان والتعامل مع النساء ما كانا يُشكّلان زمرةً مقسمةً إلى فئات يُمكن توزيع الأفراد فيما بينها؛ فالرجل الذي كان يُفضل الـ paidika لم يكن يُعبّر عن تجربة خاصة به على أساس أنه «آخر مختلف» في مواجهة أولئك الذين يُطاردون النساء.

وأما بشأن الأفكار حول «التسامح» أو «اللاتسامح»، فهي أيضًا من جانبها، غير كافية لتقديم صورة عن تعقيد هذه الظواهر. وذلك لأن عشق الغلمان كان ممارسةً «حرة» بمعنى أنها ليست مسموحة فحسب بموجب القوانين (باستثناء الظروف الخاصة)، بل وهي محلّ قبول عند الرأي العام. وأفضل من ذلك، كانت هذه الممارسة تجدّ مستندات متينة في مؤسسات مختلفة (عسكرية أو تربوية). وكانت تحظى بحصّة دينية في الشعائر والأعياد حيث يُصار إلى تكريمها بمناشدة القوى الإلهية التي عليها أن تحميها⁽²⁾. كما أنها كانت في النهاية ممارسة محلّ تقدير ثقافيًا من طرف أدبٍ بأكمله كان يُمجدها ومن طرف تأملٍ فكري يضعّ قواعد امتيازها الأمثل. ولكن كانت تبرز بكل هذه الأمور مواقف شديدة الاختلاف: احتقار الشباب اليافعين الرخيصين أكثر مما يجب، أو الطالبين للمنفعة أكثر مما يجب، والانتقاص من الرجال المختشين، الذين في الغالب الأعم كانوا موضع سخرية من طرف أرسطوفان وكتّاب الكوميديا⁽³⁾، رفض بعض السلوكيات المعيبة كما الحال مع سلوك ألسينيد،

Cf. XÉNOPHON, Anabase, VII, 4, 7. (1)

Cf. F. BUFFIERE, Éros adolescent, pp. 90 – 91 (2)

Ainsi Clithène dans les Acharniens ou Agathon dans les Thesmophories (3)
d'Aristophane.

حيث كان كاليكليس يرى، رغم جراته وانطلاق لسانه بحرية، أنه سلوك يُبرهن تمامًا بأن من غير الممكن أن تكون كل لذة خيرة ومشرفة⁽¹⁾. يبدو تمامًا بأن هذه الممارسة، مع أنها موضع قبول، مع أنها رائجة، كانت محاطة بتقديرات متنوعة وكانت مخترقة بلعبة تقويمات ولا تقويمات، جيدة وغير جيدة، شديدة التعقيد، ما يجعل من الصعب فك لغز الأخلاق التي تتحكم بها. وهذا التعقيد، في ذلك الوقت كانوا يُدركون أمره بوعي واضح؛ على الأقل هذا ما يتبين في المقطع من الخطاب الذي يُبرهن فيه بوزانياس كم من التخليص للمرء إذا أراد أن يعلم هل الناس في أثينا يستحسنون أم يستهجنون مثل ذلك الشكل من أشكال الحب. من جانب، هو مقبول جدًا - وأكثر: هو موضع تقدير رفيع المستوى - حتى أنهم يمجّدون عند العاشق سلوكيات هي عند مطلق إنسان آخر، ويُحكم عليها بأنها أنواع من الجنون ومن قلة الشرف: الصلوات، التوسّلات، الملاحظات العنيدة، وكل العهود المزيفة. ولكن من جانب آخر، نرى العناية التي يبذلها الآباء لحماية أبنائهم من الأحابيل أو بمطالبة المربين أن يضعوا أمامها العراقيل، بينما نسمع الزملاء يلوم بعضهم بعضًا لقبول مثل تلك العلاقات⁽²⁾. ليس من السهل بخطوط عريضة تبسيطة وأحادية التوجه فهم النمط الفريد للاهتمام الذي كان القرن الخامس قبل الميلاد يوليه لحبّ الغلمان. لذا يجب أن نحاول الرجوع إلى المسألة بمفردات غير «التسامح» حيال «المثلية الجنسية». وبدلاً من السعي لمعرفة إلى أي مدى كانت هذه المثلية حرة في بلاد الإغريق قديماً (كما لو أنها تجربة بحدّ ذاتها لا تتبدل وتمضي بصورة موحّدة متجاوزة آليات القمع القابلة للتعديل عبر الأزمنة)، من الأفضل التساؤل كيف وبأية صيغة أمكن للذة التي يحصل عليها الناس فيما بينهم أن تصبح مشكلة وموضع تساؤل؛ فكيف طرح المرء التساؤل حول نفسه بالذات، وما هي الأسئلة الاستثنائية التي أمكنه أن يطرحها وما هو الجدل الذي وقع عليه؛ لماذا بالفعل بينما كانت تلك الممارسة منتشرة، وأنّ القوانين لم تكن تُدينها أبداً، وأنّ القبول بها كان بصفة عامة موضع اعتراف، أصبحت موضوع انشغال أخلاقي فريد، ومكتف بصورة فريدة، حتى أنه وجد نفسه محاطاً بقيم، وأوامر،

(1) La vie des débauchés (ho ton kinaidôn bios) :PI.ATON, Gorgias, 494 e «Socrate »
 حياة الدعّار أليست مريعة ومعيبة، وبائسة؟ وهل لديك الجرأة لتقول بأن مثل هذا الصنف من الناس يكون سعيداً بالحصول على كل ما يشتهي بسهولة؟
 - كاليكليس: ألا تخجل، يا سقراط، بتناول مثل هذه المواضيع؟.

PLATON, Banquet, 182 a - 183 d. (2)

ومتطلبات، وقواعد، ونصائح، وتحفيزات، هي في الوقت نفسه عديدة، وملحة، وفريدة.

كي نقول الأمور بطريقة واضحة وممنهجة؛ نميل اليوم إلى التفكير بأن ممارسات اللذة، عندما كانت تتم بين طرفين من الجنس نفسه، يكون مستندها شهوة هيكليتها فريدة؛ غير أننا نتقبل - إذا كنا «متسامحين» - بأن هذا لا يُشكّل موجباً لتكون خاضعة لأخلاق، ودع عنك أن تكون خاضعة لتشريع، بخلاف ما هو الأمر المتعارف عليه لدى الجميع. إنّ موضع تساؤلنا مستند فرادة الشهوة التي لا تتوجه نحو الجنس الآخر، وفي الوقت نفسه، نؤكد بأنه لا يجوز أن ننسب إلى هذا النمط من العلاقات أدنى قيمة، ولا أن نحفظ لها بكيونة خاصة. والحال، فإن الأمر على ما يبدو كان شديد الاختلاف عند الإغريق، لأنهم كانوا يفكرون بأن الشهوة تتوجه نحو كل ما هو مرغوب - غلاماً كان أم فتاة - إنما مع وجود تحفظ بأن الشهوة كانت أنبل إذا توجهت نحو ما هو أجمل وأكثر شرفاً؛ لكنهم كانوا يفكرون أيضاً بأن على تلك الشهوة أن توجد سلوكاً فريداً حين تحتل موقعاً في علاقة بين فردين من الجنس المذكور. فلم يكن الإغريق يتخيلون بأن الرجل بحاجة لطبيعة «أخرى» كي يحب رجلاً مثله؛ لكنهم كانوا يُقدّرون بطيب خاطر أن اللذات التي يتم الحصول عليها ضمن مثل هذه العلاقة، يجب أن تكتسب صيغة أخلاقية غير تلك المطلوبة حين يتعلّق الأمر بحب امرأة. في مثل هذا النوع من العلاقة، لا تُشير اللذات، عند من يشعر بها، إلى وجود طبيعة غريبة؛ غير أن التعامل معها يكتسب طابعاً خاصاً كأسلوب وتفنّن.

ومن الحقائق التي لا محلّ لنكرانها أن الغراميات الذكورية كانت، في الثقافة الإغريقية موضوعة فورة دافقة من الأفكار، والتأملات، والمناقشات، بخصوص الصيغ التي يتوجب أن تكتسبها أو بالقيمة التي يُمكن الإقرار لها بها. وسوف لا يكون الأمر مكتملاً إذا كنا لا نرى في ذلك النشاط المنطلق في خطابات سوى الترجمة الآنية والعفوية لممارسة حرة تجدد على هذه الصورة إمكانية التعبير عن نفسها طبيعياً، كما لو كان كافياً عدم منع سلوك ما كي يُشكّل ميدان تساؤل أو موضع اهتمامات نظرية وأخلاقية. لكن قد يكون أيضاً من المنافي للدقة ألا نشته في تلك النصوص بوجود محاولة لإضفاء تعليل مشرف للحب الذي يُمكن للمرء أن يشعر به حيال الغلمان: وهذا ما يفترض مسبقاً وجود إدانات أو انتقاص قيمة وُجّهت إليها في فترة أبعد تاريخاً بكثير. يجب علينا بالأحرى السعي إلى معرفة كيف ولماذا أفسحت هذه الممارسة المجال لوجود إشكالية أخلاقية شديدة التعقيد بصورة فريدة. لقد بقي

لدينا القليل مما كتب الفلاسفة الإغريق بخصوص الحب عمومًا وبخصوص هذا الحب بصورة خاصة. والفكرة القائلة بأن من المسموح القيام بمثل هذه التأملات وبطرح موضوعاتها العامة لا يمكن أن يكون إلا قليل المصادقية بسبب الاحتفاظ بعدد جدّ محدود من النصوص؛ وهي في مجموعها تقريبًا مرتبطة بالعرف السقراطي - الأفلاطوني، مثلما أننا نفتقر إلى المؤلفات المشابهة لتلك المنوّه عنها عند ديوجين لايرسي، أنتيستين، ديوجين الكلبي، أرسطو، ثيوفراست، زينون، كريزيب، كراتور. مع ذلك، فإن الأحاديث المنقولة بتهكم كبير أو صغير من طرف أفلاطون يُمكن أن تُقدم لنا لمحةً ما لما كان موضع تساؤل في تلك التأملات والجدالات في موضوع الحب.

1. يجب أن نلاحظ بادئ ذي بدء بأنّ التأملات الفلسفية والأخلاقية بخصوص الحبّ الذكوري لا تشمل كل المجال الممكن للعلاقات الجنسية بين الرجال. لقد توجّه جوهر الاهتمام إلى بؤرة العلاقة «التميّزة» وفيها مادة الإشكاليات والصعوبات، وهي موضوع اهتمام خاص: إنها العلاقة التي تستدعي ما بين الشريكين وجود اختلاف بالعمر ووفق هذا الاختلاف، لا بدّ من بعض الموقع الاجتماعي المتميز. فالعلاقة التي هي موضع اهتمام، التي يدور النقاش حولها، التي تُطرح الأسئلة بصددّها، ليست هي العلاقة التي يمكن أن تربط بالغين أصبحا في سن النضج أو صبيين من العمر نفسه؛ بل هي العلاقة التي تتبلور بين رجلين (ولا شيء يمنع أن يكونا فتيتين كلاهما ومتقاربين بالعمر) يُنظر إليهما على أنهما من مستويين متميزين عمرًا، أحدهما ما يزال فتياً ولم يستكمل تأهيله، ولم يصل إلى مكانة نهائية معترف بها⁽¹⁾. ألا فإن وجود هذا التفاوت بالعمر هو ما يطبع بطابعه العلاقة التي راح الفلاسفة والأخلاقيون يطرحون التساؤلات حولها. وليس لنا، انطلاقًا من هذا الاهتمام الخاص، أن نستخلص بصورة غير متأنية خلاصات حول السلوكيات الجنسية

(1) إذا كانت النصوص غالبًا ما ترجع إلى هذا الاختلاف بالعمر وبالمركز، يجب التنويه بأنّ الإشارات بخصوص العمر الحقيقي للشريكين تكون في أغلب الأحيان رجراجة (cf. F.) 607 - 605. BIFFIÈRE, op. cit., pp. وفوق هذا، نرى أشخاصًا يقومون بدور العاشق في هذا الطرف، والمعشوق في الطرف الآخر: هكذا حال Critobule في le Banquet de Xénophon، حيث يُنشّد حبه لكيثياس، الذي عرفه في المدرسة والذي هو مثله شاب في مقبّل العمر (انظر بخصوص هذين الغلامين والاختلاف الطفيف بالعمر بينهما، PLATON, Euthydème, 271 b).

عند الإغريق أو الأمور المميزة لميولهم (حتى وإن كانت عناصر كثيرة في الثقافة تُبرهن بأن اليافع في ريعان عمره كان في الوقت نفسه يُشار إليه ويعترف به كموضوع غُلَمي ذو قيمة كبيرة). لكن لا يجوز أن نتخيل في جميع الأحوال بأن هذا النمط من العلاقات هو فقط ما كان يُمارَس؛ فنحن نجد تمامًا إحالات إلى غراميات ذكورية لا تخضع لهذا المخطط، ولا تتضمن بين الشريكين ذلك «التفاضل العمري». كما سنكون أيضًا مجانبين للدقة إذا افترضنا بأن هذه الأشكال الأخرى للعلاقات، عند ممارستها، تكون موضع نظرة سيئة ومعتبرة بصورة قطعية أنها مسيئة وفاسدة. بل كانوا يعتبرون العلاقات بين الشباب اليافعين⁽¹⁾، طبيعية تمامًا، بل وينظرون إليها على أنها أحد الشروط المرافقة لهذا العمر. وعلى العكس، كان بالإمكان التحدث دون أي لون عن الحب المتوقع الذي يستمر طويلًا مع زوجين من الرجال تجاوزا كلاهما، بمسافة كبيرة، فترة المراهقة⁽²⁾. دون شك، ولأسباب سوف نراها - وهي تمس القطبية، التي تعتبر ضرورية، قطبية الإيجابي والسلبي - إن العلاقة بين رجلين ناضجين سوف تكون بسهولة أكبر موضوعًا للانتقاد أو للسخرية: وذلك لأن شبهة الوضع السلبي التي يُنظر إليها دائمًا نظرة سيئة تُصبح أشد خطورة عندما يتعلق الأمر بالبالغ، لكن أكانت مقبولة بيسر وسهولة أو بالأحرى موضع اشتباه، يجب تمامًا أن نرى - وهنا موضع الاهتمام في هذه اللحظة - بأن هذه العلاقات ليست موضوع دراسة أخلاقية أو موضوع اهتمام نظري كبير الشأن. فهي، دون أن تكون غير معلومة ولا غير موجودة، لا تستند إلى ميدان الإشكال الإيجابي والمكثف. فالاهتمام والتركيز يتمحوران على علاقات يُمكن التخمين بأنها تحمل أركانًا متنوعة: علاقات يُمكن أن تنعقد بين بكرٍ أكمل تأهيله - وهو على ما يفترض يقوم اجتماعيًا، وأخلاقيًا وجنسيًا بدور إيجابي - مع من هو أصغر سنًا، قبل أن يكون قد وصل إلى موقع نهائي وما يزال بحاجة للمساعدة، وللإرشادات، وللدعم. هذا الاختلاف، الكامن في صميم العلاقة، كان في واقع الحال هو ما يجعلها ذات مصداقية ويُمكن أن تكون مقبولة للتفكير. وهذا الاختلاف بسببه كانت تلك الرابطة تكتسب قيمة، وبسببه، كانت

(1) في (le Charmide c) 153)، يصف أفلاطون وصول الشاب اليافع الذي تلاحقه نظرات الجميع - من البالغين بل أيضًا من فتیان صغار السن - «وصولاً إلى الأصغر سنًا».

(2) لقد استشهدوا طويلًا بمثال أوريبيد الذي استمر في حب أغاتون حين أصبح هذا الأخير رجلًا في سن النضج الكامل. يستشهد (BUFFIÈRE. F (op. cit., p. 613, note 33) حول هذا الموضوع بحكاية محكية من طرف إلبان (ÉLIEN). : (Histoires variées XIII, 5)

الأسئلة تطرح حول الموضوع؛ وحيثما لا يكون هذا الاختلاف ظاهرًا، كان السعي يجري للعثور عليه. وهكذا كانوا يُحبّون تبادل الآراء بخصوص العلاقة بين آخيل وباتروكل، كي يتم التوصل إلى معرفة كيفية الاختلاف بينهما ومن منهما كانت له اليد العليا على الآخر (حيث أن نص هوميروس بصدد هذا الأمر كان ملتبسًا⁽¹⁾). إن العلاقة الذكورية تُثير انشغالًا نظريًا وأخلاقيًا عندما تتم فصل على اختلاف ملحوظ بما فيه الكفاية عند العتبة التي تفصل المراهق عن الرجل البالغ.

2. لا يبدو بأن هذا الامتياز المنسوب إلى هذا النمط الفريد من العلاقة كان هو لا غير مصدر تحريك اهتمام الأخلاقيين أو الفلاسفة الذين يندفعون بسبب الاهتمام التربوي. لقد جرت العادة أن يُربط الحب الإغريقي للغلمان ربطًا وثيقًا بممارسة التربية والتعليم الفلسفي. فشخصية سقراط تدعو إلى هذا الأمر، وكذلك العرض الذي قدّمه «التاريخ القديم» بصورة دائمة عن هذا الموضوع. في واقع الحال، ثمة سياق واسع الأفق كان قد أسهم في إعطاء قيمة وفي بلورة الرابطة بين الرجال والمراهقين. والتأمل الفلسفي الذي سوف يجعل منه موضوعًا تمد جذورها الراسخة فعليًا في ممارسات اجتماعية منتشرة، ومعتزف بها، ومعقّدة نسبيًا: وذلك فيما يبدو على خلاف الحقيقة بالنسبة للعلاقات الجنسية الأخرى، أو في جميع الأحوال بصورة أكثر اهتمامًا، كانت العلاقات التي تربط الرجل بالغلام حين يتجاوز الأمر عتبة عمر ما ومركز محدّد يفصل بينهما، موضوع نوع من الطقوسية، حيث يتم فرض قواعد عديدة تُعطي لهذه العلاقات شكلًا، وقيمة، ومنفعة. وقبل أن تصبح هذه العلاقات موضع اهتمام في التأمل الفلسفي، كانت قد أصبحت ذريعة للعبة اجتماعية واسعة.

لقد تشكلت من حول تلك العلاقات ممارسات «غزلية»: ودون شك، لم يكن لتلك الممارسات التعقيد الذي نجده في فنون أخرى من فنون الحب كما الحال مع الفنون التي سوف تتطوّر في العصر الوسيط، غير أنها مع ذلك كانت بالضبط شيئًا آخر غير العادة التي هي موضع احترام، والتي عن طريقها يُمكن طلب يد فتاة حسب الأصول المرعية. إنها تحدد مجموعة كاملة من التصرفات المتعارف عليها والمتناسبة، ما يجعل على هذه الصورة من تلك العلاقة ميدانًا للأعباء ثقافيًا

(1) إن هوميروس يذكر تاريخ ولادة أحدهما، بينما يذكر عمر الآخر؛ ويتحدث عن القوة عند أحدهما، وعن التأمل عند الآخر. (Iliade, XI, 786) وأما النقاش بشأن دور كل منهما في العلاقة الجنسية، انظر أفلاطون؛ ESCHINE؛ Banquet, 180 a – b؛ R. 143, Timarque.

وأخلاقياً؛ وهذه الممارسات - التي أثبت ك. ج. دوفر⁽¹⁾ حقيقة وجودها من خلال مستندات عديدة - تُحدّد السلوك المتبادل والاستراتيجيات الواقعة على الشريكين اللذين يجب عليهما التقيّد بها كي يُضفيان على علاقاتهما شكلاً «جميلاً»، له مصداقيته جمالياً وأخلاقياً. إنها تُثبت دور الـ *eraste* ودور الـ *eromene* - العاشق والمعشوق. فأحدهما هو في وضعية المبادرة، ويُلاحق، ما يمنحه حقوقاً والتزامات: يجب عليه أن يُبرهن على شدة عاطفته، كما يجب عليه أيضاً تعديل هذه العاطفة؛ ويُطلب منه تقديم هدايا، وأداء خدمات؛ كما يجب عليه وظائف ليمارسها حيال المعشوق؛ فكلّ هذه الأمور مجتمعة تجعل له الحق بأن ينتظر المكافأة العادلة؛ والدور الآخر، دور المعشوق وموضوع الغزل، فيجب عليه التحفّظ من الاستسلام بسهولة زائدة؛ كما يجب عليه أيضاً تجنّب قبول التكريّات المختلفة عندما تريد عن حدها، أو أن يمنح هباته دون تفكير وحسب المصلحة، دون شعور بقيمة شريكه؛ ويجب عليه أيضاً إظهار العرفان بالجميل لكل ما يقوم به العاشق من أجله. ألا فإن هذه الممارسة الغزلية، بحد ذاتها، تُبرهن تماماً على أن العلاقة الجنسية بين الرجل والغلام «ليست أمراً مفروغاً منه كيفما اتفق»؛ بل هي مترافقة مع مواضع، وقواعد سلوكية، وطرائق تصرّف، ولعبة تسويق وحيرة مهمّتها تأجيل موعد الاستحقاق، ودمج هذه الممارسة ضمن سلسلة من النشاطات والعلاقات الملحقة. ما يعني بأنّ هذا النوع من العلاقات التي كانت مقبولة تماماً لم تكن «علاقات لا مبالية». ومن يرى في جميع هذه الاحتياطات المتّخذة وفي المصلحة التي تُنسب إليها برهاناً على أنّ ذلك الحب كان حرّاً، فهو يفتقر إلى رؤية الأمر الجوهري، وإنكار الاختلاف الذي يوضع بين هذا السلوك الجنسي وجميع السلوكيات الأخرى التي بخصوصها لم يكن هناك من كبير اهتمام بمعرفة كيف يجب أن تجري. إنّ جميع هذه الانشغالات تُبرهن تماماً على أنّ علاقات اللذة بين الرجال والمراهقين بدأت تُشكّل في المجتمع عنصراً حساساً، وأمراً مثيراً للعصبية إلى الحدّ الذي لم يعد بالإمكان عدم الاهتمام بسلوك الطرفين فيها.

3. لكننا لا نستطيع على الفور أن نلمح اختلافاً ملحوظاً مع ذلك الركن الآخر للمصلحة والتساؤل الذي نعرفه في الحياة الزوجية. وذلك لأنّ العلاقة بين الرجال والغلمان تقوم على لعبة «مفتوحة»، على الأقل إلى حدّ ما.

K. J. DOVER, Homosexualité grecque, pp. 104 - 116. (1)

إنها علاقة مفتوحة «مكانيًا». بما يخص «الاقتصادي» وفن إدارة شؤون المنزل، كانت العلاقة قائمة على هيكلية مكانية أحادية موقع الشريكين معًا فيها متميزًا تمايزًا دقيقًا (شؤون الخارج تخص الزوج، أما شؤون الداخل فتخص الزوجة). في العلاقة مع الغلمان، تدور اللعبة في مكان مختلف جدًا: مكان مشترك على الأقل اعتبارًا من اللحظة التي يبلغ فيها الطفل عمرًا ما - إنه مكان الشارع وأماكن التجمع، مع ما تشمل من نقاط استراتيجية هامة (مثل المدرسة التعليمية)؛ لكنه مكان يتحرك فيه كل طرف بحرية⁽¹⁾ بحيث يتوجب ملاحقة الغلام، تصيده، التربص به حيث يمكن أن يكون مروره، والإسكاف به حيث يوجد؛ وتلك مادة للشكوى مضحكة، من طرف العشاق حول ضرورة ملاحقة المحبوب في المدرسة، والذهاب معه إلى الصيد، وانقطاع الأنفاس عند مشاركته بتدريبات لم يعد المحب صالِحًا لها.

ولكن اللعبة مفتوحة أيضًا وبصورة خاصة حيث أنه من غير الممكن - إذا لم يكن المحبوب من منبتٍ وضع - ممارسة أية سلطة: فهو حر الاختيار، بخصوص ما يقبل أو يرفض، وحول ما يفضل أو ما يقرر. فمن أجل أن ننال منه ما من حقه دائمًا ألا يمنحه، يجب على المحب أن يكون قادرًا على إقناعه؛ ومن يريد أن يكون مفضلًا لديه، يجب أن يكون في نظر المحبوب أطول باعًا من المنافسين إذا كان هناك منافسون، وفي سبيل ذلك، لا بد من إبراز وجاهات، وامتيازات، أو تقديم هدايا؛ غير أن القرار هو بيد الغلام نفسه: ضمن هذه اللعبة التي يبدأ المحب بها، لا يكون أبدًا على ثقة من الفوز. والحال، أنه هنا تحديدًا مكن تحريك الاهتمام. ولا شيء يبرهن على هذا أفضل من تحسّر الطاغية هيرون، كما ورد عند إكزينوفون⁽²⁾. فعندما يكون المرء طاغية، كما يشرح، تسوء الأمور في العلاقة مع الزوجة والعلاقة مع الأولاد. لأن الطاغية لا يستطيع أن يتزوج إلا من أسرة أدنى منه، فهو بذلك يخسر امتيازات الارتباط بعائلة «أغنى منه وأكثر قوة». وبالنسبة للعلاقة مع الغلام وهيرون Hieron عاشق للغلام ديلوخوس Dailochos - فإن وجود سلطة استبدادية تحت تصرف المحب تحرّض عوائق أخرى؛ فالحسنات التي يرجو هيرون الحصول عليها من محبوبه، يجب عليه أن تكون هبة من صداقة بمحض الاختيار؛ وأما «الحصول على هذه الحسنات

(1) كانت هذه الحرية في المدارس موضع سهر وتقييد. انظر ما يذكره إيسكين في Contre Timarque، بخصوص المدارس والاحتياطات التي يجب على مدير المدرسة اتخاذها (9 - 10). بخصوص أماكن اللقاء، انظر ف. بوفير، المصدر السابق، ص. 561 وما بعدها.

XENOPHON, Hiéron, 1. (2)

بالإكراه»، فهو لن يشعر بعدُ حيالها سوى بأنه «يُلحق الأذى بنفسه شخصيًا». إن الحصول على شيء ما من عدوٍّ دون رغبةٍ منه، فتلك هي أعظم اللذات؛ أما بما يتعلق بالحسنات المنتظرة من الغلمان، فألفظها وأرقها تلك التي تُمنح بملء الإرادة. وبإلها من لذة، على سبيل المثال «تبادل النظرات مع صديق يبادلُك بالمثل! وكم هي فاتنة تلك المسائل! وكم هي فاتنة هذه التجاوبات! وحتى المنازعات والمشاحنات تكون عامرة بالركة والجاذبية. بينما الاستمتاع بغلام رغم أنفه هو نوعٌ من القرصنة وليس حبًا». وفي حالة الزواج تكون مسألة اللذات الجنسية والتعامل معها من نقطة انطلاق علاقة ذات هيكلية تعطي للرجل السلطة على قيادة المرأة، والآخرين، والأملاك، وجميع الشؤون البيئية؛ هنا تكون القضية الجوهرية هي الاعتدال الواجب على الزوج في ممارسة هذه السلطة. أما في حالة العلاقة مع الغلمان، فأخلاقية اللذات مطلوبٌ منها أن تشغّل، من خلال اختلاف العمر، استراتيجيات مرهفة يجب عليها أن تراعي حرية الطرف الآخر وإمكانية رفضه أو ضرورة الحصول على رضاه وموافقته.

4. في هذه الإشكالية بخصوص العلاقة مع المراهق، تكون مسألة الزمن أمرًا هامًا، لكنها مطروحة بطريقة فريدة؛ فما هو موضع أهمية، لا يعود كما كانت الحالة في «الحمية»، اختيار اللحظة المناسبة للقيام بالفعل الجنسي ولا، كما في «الاقتصادي»، المحافظة الراسخة على هيكلية علاقة تبادلية بل نحن هنا بالأحرى أمام مسألة صعبة بخصوص الزمن الهش والمرور الخاطف للعمر. وهذه المسألة يتم التعبير عنها بطرقٍ مختلفة باديء ذي بدء كمشكلة «حدّ»؛ فما هو الزمن الذي انطلاقًا منه يجب النظر إلى الغلام بأنه أصبح أكبر مما يجب كي يكون شريكًا مشرفًا في العلاقة الغرامية؟ وفي أي عمر لا يعود مستحسنًا للغلام أن يقبل هذا الدور، ولا لعاشقه أن يفرض عليه ذلك؟ ثمّة علامة مرهفة معروفة تمامًا للإشارات الدالة على الرجولة حيث نصل إلى عتبة يصبح من بعدها الغلام خارج إطار التعرض له، ومن بعد تجاوزه لتلك العتبة يصبح بالإمكان توجيه اللوم لأولئك الذين يخرقون قواعد العمر؛ بداية ظهور اللحية، كما نعلم، كانت تعتبر هي العلامة القدرية، وموسى الحلاقة التي تلعب بها يجب أن تكون باترة، كما يقال، وأن تقطع حبل الغراميات⁽¹⁾. يجب التنويه في جميع الحالات بأنّ اللوم لم يكن موجهًا فحسب إلى الغلمان الذين يقبلون القيام بدور لم يعد يتناسب مع رجولتهم، وإنما إلى الرجال الذين يعاشرون غلمانًا أصبحت أعمارهم أكبر مما

PLATON, Protagoras, 309 a. (1)

يجب⁽¹⁾. وسوف يوجه الانتقاد إلى الرواقيين لأنهم يحتفظون بمعشوقهم لفترة أطول مما يجب - حتى عمر ثمانية وعشرين عامًا - غير أن الذريعة التي سوف يقدمونها والتي تأتي استكمالاً، بطريقة ما، لذريعة بوزانياس في «المأدبة» (حيث يدافع على القانون، في سبيل منع الارتباط إلا بشباب يافعين لهم قيمة مميزة، أن يمنع العلاقات مع غلمان في أعمار صغيرة أكثر مما يجب⁽²⁾). وبرهن بأن هذا الحد العمري لم يكن قاعدة شاملة بمقدار ما كان مادة للجدل تسمح بوضع حلول متنوعة.

هذا الانتباه الموجه نحو زمن المراهقة وحدودها كان دون شك عاملاً في إعطاء شدة للحساسية حيال الجسم الفتى، وجماله الفريد، وإلى مختلف العلامات الدالة على تطوره؛ إن الأمر الجسدي الخاص بالمراهقة أصبح موضوعاً لما يشكّل نوعاً من إعطاء قيمة ثقافية شديدة الإلحاح. وأما أن يكون جسد الذكر جميلاً، حتى بعد مفاته الطفولية، فهذا أمر لم يكن الإغريق يجهلونه ولا يتناسونه؛ لكنّ المركز المسؤول كلاسيكياً مرتبط أكثر بجسم البالغ؛ وما يشير إليه إكزينوفون في «المأدبة» هو أنّهم كانوا يختارون نماذج محبي الرّبة أثينا من بين أجمل الشيوخ⁽³⁾. ولكن في الأخلاق الجنسية، يكون الجسد الفتى بما له من فتنة خاصة هو المقترح بصور نظامية بصفة «الموضوع الجميل» للذة، ومن الخطأ الاعتقاد بأنّ سماته كانت موضع تقدير بسبب تقاربها مع الجمال النسائي. بل هي ذات قيمة بحدّ ذاتها أو بتجاوزها مع علامات وبدايات رجولة قيد التشكّل: المتانة، التحمّل، الاندفاع، جميعها أيضاً كانت جزءاً من هذا الجمال، وكان من المستحسن تحديداً أن تأتي التدريبات، والرياضة، والمبارزات، والصيد كي تدعم وتقوي، كي تكفل، إذا صحّ القول، بالألا تتحوّل تلك اللطافة وتغرق في الرخاوة والتخثّث⁽⁴⁾. والالتباس الأثوي الذي سوف يكون ملحوظاً فيما بعد (وحتى منذ «التاريخ القديم») كأحد مكوّنات - بتعبير أفضل على أنه التفسير السريّ - جمال المراهق، كانت بالأحرى في العصر الكلاسيكي ما

Cf. les critiques contre Ménon dans XÉNOPHON, Anabase, II, 6, 28. (1)

Platon, Banquet, 181 d - e. (2)

XÉNOPHON, Banquet, IV, 17. (3)

(4) حول التعارض بين الغلام متين البنية والغلام الرخو، انظر أفلاطون، Phèdre، 239 c - d، وLes Rivaux. حول القيمة العلمية للغلام وحول تطور الميول نحو جسد أكثر أنثوية، ربما منذ القرن الرابع قبل الميلاد انظر K. J. DOVER, Homosexualité grecque, pp. 88 - 94. في جميع الأحوال، إن المبدأ القائل بأنّ فتنة الغلام اليافع مرتبطة بأنثوية سوف ترافقه مقولة ستصبح رائجة فيما بعد.

يجب على الغلام أن يحمي نفسه منه، وأن يفرض حماية الآخرين له منها. يوجد عند الإغريق جمالية أخلاقية كاملة بخصوص جسم الغلام؛ وهذه الجمالية تكشف قيمته الشخصية وقيمة الحب الموجّه نحوه. فالرجولة كعلامة جسدية يجب أن تكون غائبة عنه؛ لكنها يجب أن تكون حاضرة كشكل مبكّر وكوعد لسلوكٍ مستقبلي؛ فالتصرف منذ ذلك الحين كرجلٍ لم يحن أوّانه بعد.

ولكنّ هذه الحساسية ارتبط بها أيضًا القلق حيال تلك التغيرات السريعة جدًّا وتقارب آجالها، والشعور بالطابع الخاطف لذلك الجمال وما فيه من إثارة مشروعة لشهوة، والخشية، الخشية المزدوجة التي غالبًا ما يتم التعبير عنها عند العاشق المتخوّف من أن يرى معشوقه وقد فقد ما فيه من لطيف ورقة، وعند المعشوق وتخوّفه من أن يرى العشاق يُشيحون بوجوههم عنه. والسؤال المطروح حينذاك هو ذاك المتعلق بالتحويل الممكن، الضروري أخلاقيًا والمفيد اجتماعيًا، لعلاقة الحب (المقدّر لها أن تزول) إلى علاقة صداقة، علاقة *philia*. فهذه العلاقة الأخيرة تتميز عن علاقة الحب التي هي مشتقة منها والتي من المرغوب أن تولد منها؛ فهي ذات ديمومة، ولا نهاية لها إلّا مع نهاية الحياة وهي تمحو عدم التناظر الذي كان موجودًا في العلاقة الغلمية بين الرجل والمراهق. تلك هي إحدى الموضوعات الواردة جدًّا في التأمل الأخلاقي حول هذا الصنف من العلاقات، والمطلوب منها أن تتحرّر من طابعها الهش السريع: الهش والسريع الناتج عن عدم استقرار وثبات الشريكين، كما أنها نتيجة لتقدّم الغلام في العمر، تقدّم يُفقد سحره وفتنته؛ لكنها أيضًا إرشاد حيث أنه من غير المستحسن التعلّق بحب غلام بعد تجاوزه لعمر ما، كما أن هذا الغلام لا يجوز أن يستسلم ويكون موضوعًا للحب بعد هذا العمر. هذه الهشاشة ما كان بالإمكان تجنبها، حتى مع توقّد الحبّ، ما لم تنشأ الـ *philia*، الصداقة التي تتطور؛ وذلك لأن *philia*، تعني التشابه في الشخصية وفي شكل الحياة، وتقاسم الأفكار والوجود، وحسن الاستقبال المتبادل⁽¹⁾. تلك الولادة وذلك الاشتغال على الصداقة التي لا نهاية لها من خلال الحب كما يصف إكزيفون عندما رسم لوحة عن الصديقين اللذين يتبادلان النظر أحدهما مع الآخر، ويتحدّثان ويتبادلان الثقة فيما بينهما، ويتنهجان أو يحزنان سويًا بالنجاحات وبالإخفاقات، ويرعى كلّ منهما

Sur la définition de la *philia*, cf. J. - CI. FRAISSE, op. cit. (1)

شؤون الآخر: «إنهما بسلوكهما على هذه الصورة لا يكفّان حتى الشيخوخة عن تثبيت الحنان المتبادل والاستمتاع بهذا الحنان⁽¹⁾».

5. هذا التساؤل حول العلاقات مع الغلمان يلبس، بصورة عامة جدًا، صيغة تأمل حول الحب. وبحكم هذا الواقع، لا يجوز الاستنتاج بأن الإيروس، عند الإغريق، لم يكن له من مكان سوى في هذا النمط من العلاقات، وأنه لن يستطيع أن يطبع بطابعه العلاقات مع المرأة؛ فالإيروس يُمكنه توحيد كائنين بشريين من أي جنس كانا؛ ويُمكننا أن نرى عند إكزينوفون بأن نيكيراتوس وزوجته كانا متّحدين ما بينهما بعلاقات الإيروس والإيروس المضاد⁽²⁾. إن الإيروس ليس بالضرورة قائمًا «على مثلية جنسية» كما أنه ليس قائمًا على علاقة زواج حصراً؛ والعلاقة الزوجية لا تميز عن العلاقة مع الغلمان من خلال أنها لا يُمكن توافقها مع قوة الحب والصفة التبادلية فيه. بل الاختلاف يكمن في موضع آخر. فأخلاق الحياة الزوجية، وبصورة أوضح الأخلاقية الجنسية عند الرجل المتزوج، لا تستدعي منه، كي يُشكّل ويحدد لنفسه قواعد، وجود علاقة من نمط الإيروس (علمًا بأنه من المحتمل جدًا أن تكون هذه العلاقة موجودة بين الزوجين). بالمقابل، عندما يتعلق الأمر بتحديد علاقة رجل مع غلام ما، وكي يكون بالإمكان الوصول إلى الصيغة الأجمل والأكمل، وحين يتعلق الأمر بتحديد ما هو الاستخدام الذي يُمكنهما أن يجعلاه مادة لذاتهما، داخل العلاقة فيما بينهما، حينذاك يُصبح الرجوع إلى الإيروس ضروريًا؛ إن الإشكالية في العلاقة بينهما تعود إلى أنها علاقة «عُلمية». وذلك لأن الصفة القانونية بين شريكين في حالة الزواج، تكون إدارة شؤون الـ oikos، والحفاظ على النسل بحيث يُمكنهما تأسيس مبادئ السلوك، وتحديد القواعد، وتثبيت صيغ الاعتدال المطلوب. بالمقابل، ما بين رجل و غلام تكون العلاقة في حالة استقلال متبادل ولا يوجد ما بينهما إلزامٌ مؤسساتي، بل هناك لعبة مفتوحة (فيها أفضليات، واختيارات، وحرية حركة، ونهاية غير موثوقة)، فيُصبح مبدأ تنظيم التصرفات مطلوبًا من العلاقة بحد ذاتها، ومن طبيعة الحركة التي تدفع أحدهما نحو الآخر، والتعلق الذي يربط بينهما بصورة متبادلة. الإشكالية هنا سوف تكون إذن ضمن سياق صيغة تأمل حول العلاقة بحد ذاتها: فهنا تساؤل في الوقت نفسه نظري حول الحب وإلزامي حول طريقة الحب.

(1) إكزينوفون، Banquet, VIII، هذا المقطع بأكمله من حديث سقراط (VIII، 13 - 18) يُعبّر تعبيرًا كبيرًا عن القلق حيال هشاشة وسرعة زوال الغراميات الذكورية والدور الذي تقوم به في هذا المجال استمرارية الصداقة.

(2) Ibid., VIII, 3.

غير أنّ فن الحب ذاك، في واقع الأمر، يُخاطب شخصين اثنين. يقيّنا، لم تكن المرأة وسلوكها من الأمور الغائبة كلياً عن التأمل في «الاقتصادي»؛ لكنها لم تكن هناك إلا بصيغة عنصر ملحق بالرجل؛ كانت موضوعة تحت سلطته الحصرية وإذا كان من المستحسن احترامها واحترام امتيازاتها، فما ذاك إلا بمقدار ما تُبرهن على أنها جديرة بذلك وحيث يكون من الضروري على رب الأسرة أن يبقى سيّد نفسه. بالمقابل، يُمكن للغلام تماماً أن يكون متحقّقاً حسبما يفترض التحقّظ في مثل هذا العمر؛ فلديه حالات رفض ممكنة (حالات يخاف المحبّ منها لكنها مشرّفة) وحالات قبول طارئة (وهي حالات مرغوبة، لكنها موضع سوء ظن بسهولة)، وهو بهذه الحالات يُشكّل، في مواجهة العاشق، مركزاً مستقلاً. وهذه الإيروسية يجب أن تتقل بين هذين الطرفين اللذين يشكّلان نوعاً من القطع الناقص. في «الاقتصادي» و«الحمية»، بحيث يقوم الاعتدال الإرادي للرجل بصورة جوهرية على علاقته مع ذاته؛ أمّا في «الغلمي»، فاللعبة تغدو أكثر تعقيداً؛ لأنها تستدعي التحكّم بذات العاشق؛ كما تستدعي أيضاً أن يكون المعشوق قادراً على إنشاء علاقة سيطرة على نفسه بالذات، وتستدعي أخيراً، في نطاق الاختيار من بعد مناقشة وتأمّل لدى كل منهما على حدة علاقة بين الاعتدالين عندهما. يُمكننا حتى الإشارة إلى ميل ما لإعطاء امتياز لوجهة نظر الغلام؛ فالتساؤل يدور تحديداً حول تصرّفه مع نفسه، والرأي المقترح إنما يوجّه إليه، مع النصائح والإرشادات: كما لو كان المهم قبل كل شيء تأسيس وتشكيل غلمية الموضوع المعشوق، أو على الأقل الموضوع المعشوق بمقدار ما هو مطلوب منه أن يتشكّل كشخص له سلوك أخلاقي؛ وهذا تماماً ما يظهر في نصّ يتضمّن مدحاً موجّهاً إلى أبقرط، ومنسوباً إلى ديموستين.

شرف الغلام

في مواجهة هاتين «المأدبتين» الكبيرتين، مأدبة أفلاطون ومأدبة إكزينوفون، وفي مواجهة «فيدر»، ها هو كتاب الـ«الغلمي» l'Eroticos المنسوب لديموستين يظهر بأنه فقير نسبياً. إنه خطاب مفخم، إذ هو في الوقت نفسه تمجيدٌ لشابٍ يافع وتحريضٌ موجّهٌ إلى هذا الشاب: وتلك كانت الوظيفة التقليدية في المديح - كما هو معروض في «مأدبة» إكزينوفون - «تأمين لذة الشاب اليافع» وكذلك «تعليمه في الوقت نفسه ما يجب أن يكون عليه»⁽¹⁾. إنه إذن مديح ودرس، لكنّه من خلال قلة شأن الموضوعات ومعالجتها - صيغةٌ من أفلاطونية باهتة الملامح إلى حدٍّ ما؛ من الممكن أن نستخلص بعض السمات مع التأملات حول الحب والطريقة التي يتمّ طرح مسألة «اللذات» فيه.

1. ثمة شاغل يُحرّك النص بمجمله. وهذا الشاغل يتمثل في مفردات تعود بصورة دائمة إلى لعبة الشرف والعار. على امتداد الخطاب، يدور الحديث عن الـaischune، ذلك الخجل الذي هو أيضاً عارٌ يمكن أن يُصبح إشارة مميزة تحوّلها المشاعر بعيداً عنه؛ يدور الحديث حول ما هو قبيح ومعيب (aischron)، والذي يتعارض مع ما هو جميلٌ أو ما هو في الوقت نفسه جميلٌ وسليم. كما يدور الحديث كثيراً حول ما يؤدي إلى اللوم والاحتقار (oneidos, epitime)، عمّا يُسبّب الشرف ويُضفي سمعةً حسنة (endoxos, entimos). منذ بداية «الغلمي» «في جميع الأحوال، يُشير العاشق أبقرات إلى هدفه؛ أن يحمل المديح للمعشوق شرفاً ولا يُسبّب له عاراً، كما يحدث أحياناً عندما تُقال عبارات المديح من طرف عُشاق متهتكين»⁽²⁾. ويذكر بصورة منتظمة بهذا الشاغل إذ من المهم أن يتذكر اليافع أنّه بسبب منبته وموقعه الاجتماعي، فإنّ أي إهمال لموضوع الشرف يجعله معرضاً لُجَلُّ بالعار؛ يجب عليه أن يحفظ في

XENOPHON, Banquet, VIII, 12. Sur les rapports entre éloge et précepte, cf. aussi (1)

ARISTOTE, Rhétorique, I, 9.

DEMOSTHENE, Eroticos, 1. (2)

ذاكرته، وبصيغة المثل الذي يُقتدى به، أولئك الذين، من شدة تيقظهم ونباهتهم، استطاعوا الحفاظ على شرفهم أثناء علاقتهم تلك⁽¹⁾؛ فيجب عليه أن يأخذ حيطة بالآ «ينتقص من شرف مزاياه الطبيعية» وبألا يُخيب آمال أولئك الذين يفتخرون به⁽²⁾.

إن سلوك اليافع يظهر بالتالي كميدان له حساسيته الخاصة في وضع الحدّ الفاصل بين ما هو معيب وما هو مناسب، بين ما يعطي شرفاً وما يسبّب فضيحة. وتحديدًا توجّه إلى هذا الأمر انشغال أولئك الذين يريدون إعمال التفكير بشأن اليافعين، والحبّ الموجّه إليهم، والسلوك الذي يتوجّب عليهم أن يقوموا به. وها هو بوزانياس Pausanias، في «مأدبة» أفلاطون يستعرض تنوع العادات والتقاليد بشأن الغلمان، فيشير إلى ما يُحكم عليه بأنّه «معيب» أو «جميل» في إليدا، في إسبارطة، في طيبة، في إيونيا أو عند البرابرة وأخيرًا في أثينا⁽³⁾. وكذلك يذكر فيدر بالمبدأ الذي يجب اتخاذه دليلًا في مسألة حبّ اليافعين وكذلك الحب في الحياة إجمالاً: «بالأمور الخسيسة يرتبط العار؛ وبالأمور الجميلة، من طرفٍ آخر، هنالك شهوة الحصول على التقدير والجدارة: إن غياب أحد هذين الطرفين يمنع كل مدينة كما يمنع كل شخص من ممارسة نشاط عظيم وجميل»⁽⁴⁾. ولكن يجب علينا ملاحظة أنّ هذه القضية لم تكن ببساطة قضية تخصّ نفرًا قليلًا من المصلحين الأخلاقيين المتشدّدين. وذلك لأنّ سلوك مطلق يافع، شرفه أو عاره، كانا أيضًا موضوع فضول اجتماعي كبير؛ كان الاهتمام موجّهًا إلى هذا الأمر، ويدور الحديث عنه كما يتم استذكاره: فهذا هو إيسكين Eschine، كي يشنّ هجومًا على تيمارك Timarque، لا يشعر بتأنيب الضمير بإعادة تحريك الإشاعات التي انتشرت سابقًا، قبل سنوات عديدة، حين كان خصمه ما يزال شابًا يافعًا⁽⁵⁾. ناهيك بأنّ «الغلمي» يبرهن جيدًا بصورة عابرة عن المناشدات المشبوهة التي كان أحد الغلمان بصورة طبيعية بالكامل موضوعًا لها من جانب المحيطين به، إنهم يراقبونه، يترصدونه، يعلّقون على مظهره وعلاقاته، ومن حوله كانت ألسنة السوء لاذعة؛ وأصحاب العقول من ذوي النوايا السيئة جاهزون لتوجيه

Ibid., 5. (1)

(2) المصدر السابق 53, La Rhétorique d'Aristote (I, 9) يبيّن أهمية هذه التصنيفات للـ kalion وللـ aischron في المديح.

(3) PLATON, Banquet, 182 a – d. (3)

Ibid., 178 d. (4)

(5) Eschine, Contre Timarque, 39 – 73. (5)

اللوم الشديد إليه إذا ما أظهر التعجرف أو ثقل الظل؛ علماً بأنهم سوف يسارعون إلى انتقاده إذا أظهر سهولة كبرى⁽¹⁾. لا يمكننا الامتناع عن التفكير تحديداً بما أمكن أن تكون عليه، في مجتمعاتٍ أخرى وضعية الفتيات اليافعات، حين يتراجع سنّ الزواج تراجعاً ملحوظاً عند النساء، حيث أن سلوكهن ما قبل الزواج يصبح بحد ذاته حيال الفتاة وعائلتها، رصيذاً أخلاقياً واجتماعياً ذا أهمية كبرى.

2. لكن، بما يخصّ الغلام الإغريقي لم تكن أهمية شرفه متعلّقة - كما الحال فيما بعد عند الفتاة الأوروبية اليافعة - بمستقبل الزواج بل إنّ الأهمية ترتبط بالأحرى بصفته القانونية، وبالموقع المستقبلي له في المدينة. بكل تأكيد، لدينا آلاف البراهين على وجود غلمان من ذوي السمعة المشكوك بها والذين أمكنهم الوصول إلى أعلى الوظائف السياسية؛ لكن لدينا أيضاً الشهادة التي تدلّ على أن هذا الأمر تحديداً كان يمكن أن يكون موضع توبيخ لهم - أضف إلى ذلك التبعات القضائية الكبيرة التي كان يمكن أن تنشأ بسبب سوء السلوك؛ وقضية تيمارك خير برهان على ذلك. وهذا ما يذكر به مؤلف «الغلمي» تذكيراً واضحاً للشباب اليافع أبقرط؛ فجانِبْ من مستقبله، مع المركز الذي سوف يمكن أن يشغله في المدينة، موضع تقرير، في ذلك اليوم بالذات، حسب الطريقة، المشرفة أو غير المشرفة والتي سوف يمكنه أن يتصرف وفقها فالمدينة، حالما تكفّ عن استدعاء أول عابر طريق، سوف تعمل على أن تأخذ بعين الاعتبار السمعة القديمة المكتسبة⁽²⁾؛ وذاك الذي من الممكن أن يكون قد نظرته بازدراء إلى نصيحة جيدة سوف يحمل طوال حياته، عبء الغشاوة التي عطلت نظراته السليمة. وسهر المرء على سلوكه، عندما يكون في ريعان الشباب، والحفاظ أيضاً مع التقدم أكثر في العمر، على شرف اليافعين من صغار السن، هما إذن أمران ضروريان. وهكذا يشكّل ذلك العمر الانتقالي، الذي يكون فيه اليافع موضع رغبة شديدة ويكون فيه شرفه هشاً جدّاً، مرحلة اختبار؛ لحظة يتم خلالها امتحان قيمته، بمعنى أنّها بالكامل موضع تشكيل، وممارسة، وحساب دقيق. ثمّة أسطر قليلة، مع نهاية النص، تبيّن تماماً طبيعة «الاختبار» الذي يخضع له سلوك الغلام في تلك المرحلة من حياته. إنّ مؤلف التمجيد، بتحريضه لأبقرط، يذكره بأن الأمر سوف يتضمن تمحيصاً (agon)، وأنّ الجدل سوف يكون جدال dokimasie⁽³⁾؛ والمقصود هنا الكلمة

DEMOSTHÈNE, Eroticos, 17 - 19. (1)

Ibid., 55. (2)

Ibid., 53. (3)

التي بها يُشار إلى الفحص الذي مع نهايته يتم قبول الشباب في الميدان العسكري والمدني أو المواطنين في بعض المراكز الإدارية والقضائية. إن السلوك الأخلاقي للفاع يدين بأهميته وبالانتباه الذي يجب على الجميع أن ينظروا من خلاله إلى هذا السلوك، إلى ما هو مستحق، في أعين جميع الناس، لقيمة الامتحان النوعي. ناهيك بأن النص يقول ذلك بكل وضوح: «في رأيي... إن مدينتنا سوف تكلفك بإدارة قطاع من خدماتها، وإن عطايك كلما كانت متألفة، فالمدينة سوف تحكم عليك بأنك جدير بالمناصب الهامة، ثم إنها سوف تسعى بسرعة أكبر إلى اختبار إمكانياتك⁽¹⁾».

3. فماذا يتناول الاختبار تحديداً؟ وبخصوص أي نمط من السلوك يجب على أبقراط السهر على القيام بالفصل بين ما هو مشرف وما هو معيب؟ ألا فالأمر يتعلق بالأمور المعروفة جداً في التربية الإغريقية: تماسك الجسم (يجب أن تجري العناية لتجنب الـ *rhathumia*، تلك الرخاوة التي هي دائماً علامة مشينة، والنظرات (حيث يمكن قراءة الـ *aidos*، الحياء)، وطريقة الكلام (عدم اللجوء إلى سهولة الصمت، لكن مع معرفة المزج بين الأقوال الجادة والأقوال الخفيفة)، وخصال الناس الذين تكون المعاشرة معهم.

لكن على وجه الخصوص يجري التمييز في مجال السلوك الغرامي ما بين ما هو مشرف وما هو معيب. بخصوص هذه النقطة، من المناسب بداية الإشارة إلى أن المؤلف - وهذا ما يجعل النص تمجيذاً للحب وفي الوقت نفسه مديحاً للشباب اليافع - ينتقد الرأي العام الذي يضع شرف الغلام في مجال الرفض المنهجي المتواصل لملاحقيه: دون شك من العشاق من هو حامل لدنس يوقعه بالعلاقة نفسها (*lumaïnethai toi pragmati*)⁽²⁾؛ ولكن لا يجوز خلط هؤلاء مع أولئك الذين يبرهنون عن اعتدال. ولا يرسم النص الحد الفاصل بين شرف أولئك الذين يصرفون محبيهم، وشرف أولئك الذين يقبلون هؤلاء المحبين. فالشباب اليافع الإغريقي، لم يكن يعيبه أن يكون ملاحقاً بعشاق بل كانت تلك بالأحرى علامة واضحة للعيان على مزاياه وخصاله، وكان يمكن لارتفاع عدد العشاق أن يكون موضع افتخار مشروع، وأحياناً مادة نفخة لا طائل وراءها. ولكن قبول العلاقة الغرامية، والدخول في اللعبة (حتى وإن كان المحبوب لا يلعب بالضبط اللعبة التي يقترحها العاشق) لم تكن من

Ibid., 54. (1)

Ibid., 3. (2)

الأمر التي تُعتبر عيبًا. وها هو من يمتدح أبقرات، يسعى إلى إفهامه أن كون المرء جميلًا ومحبوبًا هذا يشكّل خطأ مضاعفًا (eutuchia)⁽¹⁾: ولهذا السبب من المناسب استخدام ذلك كما يجب (orthos chesthai). هنا تكمن النقطة التي يؤكّد عليها النص والتي من خلالها يشير إلى ما يمكن تسميته «مادة الشرف»؛ هذه الأمور (ta pragmata) ليست، بحدّ ذاتها وبصورة مطلقة، حسنة أو سيئة؛ إنها تتنوّع تبعًا لأولئك الذين يمارسونها (para tous chromenous)⁽²⁾. إنّ «التعامل» هو الذي يحدد قيمتها الأخلاقية، حسب مبدأ نجد صيغته في الغالب الأعم في موضع آخر؛ ولكنّها في جميع الأحوال تعابير جدّ متقاربة تصادفنا في «المأدبة»: «لا شيء يُعتبر مطلقًا في هذه المادة؛ فالأمر، بحدّ ذاته وبصورة فردية، ليس فيه جمال ولا قبح؛ وإنّما ما يجعله جميلًا هو جمال التنفيذ؛ وما يجعله قبيحًا هو قبح ذلك التنفيذ⁽³⁾».

والحال، إذا سعينا إلى معرفة كيف يتم بصورة محدّدة في العلاقة الغرامية تقسيم الشرف، يجب علينا الاعتراف بأنّ النص مبتور إلى درجة كبيرة. وإذا كان الخطاب يعطي إشارات إلى ما يجب على أبقرات القيام به أو إلى ما قام به لتدريب جسمه وتشكيل شجاعته، أو لاكتساب المعارف الفلسفية التي سوف تكون ضرورية له، لا يُقال أي شيء حول ما يمكن القبول به أو رفضه، في مجال العلاقة الجسدية. الشيء الواضح هو التالي: لا يجوز رفض كل شيء (فاليافع «يمنح حسنات»)، ولكن لا يجوز قبول كل شيء: «لا أحد يكون محرومًا من حسناتك التي تجود بها إذا كانت متوافقة مع الإنصاف والأخلاق؛ أمّا بخصوص تلك التي تنتهي إلى ما يسبب الخجل، فلا أحد يمكن أن يجازف حتى بأن يحمل الأمل بالحصول عليها: إن الحرية كبيرة جدًّا بخصوص ما يهبه اعتدالك لجميع أولئك الذين يحملون أطيب النوايا ويكون الإحباط كبيرًا جدًّا عند أولئك الذين يريدون أن يمارسوا جرأة⁽⁴⁾». إنّ الاعتدال - الـ sophrosune - المطلوب كأحد الخصال الكبرى عند الغلمان يستدعي تمامًا وجود تمييز في الاحتكاكات الجسدية. ولكننا، من هذا النص، لا نستطيع استخلاص الأفعال والحركات التي يفرض الشرف رفضها. يجب أن نلاحظ في «فيدر» حيث يتم مع ذلك تفصيل هذه الفكرة بكثير من التوسع، إلى أن عدم الوضوح هو تقريبًا بالدرجة نفسها

Ibid., 5. (1)

Ibid., 4. (2)

PLATON, Banquet, 183 d; cf. aussi 181 a. (3)

DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 20. (4)

في النصوص الأخرى. ونص أفلاطون، على امتداد الخطابين الأولين حول الفرصة المناسبة للاستسلام لمن يحب أو لمن لا يحب، وضمن نطاق الحكاية الكبرى حول ربط النفس بحصانها الحرون وبحصانها الوديع، يبرهن بأن قضية الممارسة «المشرّفة» أمرٌ جوهري: وفي غضون ذلك لا تتم الإشارة أبدًا إلى الأفعال إلا بتعبير مثل «تحريك الإعجاب» أو «منح الحسنات» (charizesthai)، «القيام بالشيء» (diaprattesthai)، «الحصول على أكبر ما يمكن من اللذة من المعشوق»، «الحصول على المطلوب» (peithesthai)، «الحصول على اللذات» (apolauesthai). أهو تكتّم لصيق بهذا النوع من الخطاب؟ دون أدنى شكّ، بل إنّ الإغريق قد وجدوا خروجًا على الحشمة إذا جرت تسمية واضحة ودقيقة في خطاب علني للأمور التي، حتّى في المجادلات أو المرافعات، لا يُشار إليها إلا من طرفٍ بعيد. ويجب أن نفكر أيضًا بأنّه لم يكن من الضروري الإلحاح على تمييزات كانت معروفة من الجميع فكل شخص لا بد أنّه كان يعلم حقّ العلم ما هو، عند الغلام، المشرّف قبوله أو عدم المشرّف. لكن يمكننا التذكير أيضًا بما سبق أن ظهر في «الحمية» و«الاقتصادي»؛ ألا وهو أنّ التأمل الأخلاقي لا يؤكّد كثيرًا حينذاك على تعريف دقيق بالضبط للضوابط التي يجب احترامها وعلى لوحة استعراض الأفعال المسموحة والممنوعة بينما يؤكد أكثر على طبيعة نمط الموقف، وعلاقة المرء بذاته حسبما هو مطلوب.

4. إذا كان النص لا يجعلنا نرى، في واقع الأمر، الأشكال الحركية التي يجب احترامها والقيود الجسدية التي لا يجوز تجاوزها، فهو على الأقل يجعلنا نرى المبدأ العام المتحكّم في هذا النسق من الأمور المتصلة بطريقة الحياة، وبصيغة السلوك. وذلك لأنّ تمجيد أبقرات يُحيلنا إلى سياق صدامي حيث الجدارة والتألق عند اليافع يجب أن يتأكدا بتفوّقه على الآخرين. وتعالوا نمّرّ على هذه الأفكار الواردة كثيرًا في خطابات التفخيم: ألا وهو ما يتصل بأنّ ذاك الذي نكيل له المديح يتفوّق حتّى على المديح الذي نكيله له، وأنّ الكلمات تكاد تكون أقلّ جمالًا من ذاك الذي تتحدّث عنه⁽¹⁾؛ بل حتّى بأنّ الغلام أعلى مقامًا من جميع الآخرين ببخضاله الجسدية والأخلاقية؛ فجعله لا يُضاهي، كما لو أنّ «رَبّة الحظ»، بتجميعها لأكثر الخصال تنوعًا وأشدّها تعارضًا، قد أرادت «أن تُقدّم أنموذجًا» أمام الجميع⁽²⁾؛ فليست هباته

Ibid., 7, 33, 16. (1)

Ibid., 8, 14. (2)

وحدها وإنما حديثه ما يضعه فوق الآخرين⁽¹⁾؛ وبين جميع التمارين التي يُمكن للمرء أن يلمع نجمه فيها، قد اختار أكثرها نبلاً، وأكثرها استحقاءً للمكافأة⁽²⁾؛ إن نفسه مهياة «لمنافسات الطموح»؛ وحيث أنه لا يرتضي التميز بخصلة وحيدة، فقد جمع «كل الخصال التي يُمكن لرجل سليم الحس أن يتباهى بها»⁽³⁾.

مع ذلك، فإن جدارة أبقراط لا تتوقف عند هذه الوفرة الغزيرة من الخصال الحميدة التي تسمح له بتحقيق الفوز بأشواط بعيدة على جميع منافسيه وأن يكون مصدر فخر ومجد لو لديه⁽⁴⁾؛ بل هي تقوم أيضاً على كونه، بالمقارنة مع أولئك الذين يقتربون منه، يحتفظ دائماً بقيمته السامية؛ فلا يسمح بأن يكون تحت سيطرة أيّ منهم؛ جميعهم يُريدون جذبه ليكون في علاقة حميمة معهم - إن كلمة sunetheia تحمل في الوقت نفسه المعنى العام لحياة مشتركة وعلاقة جنسية⁽⁵⁾ بل إنه يتفوق عليهم إلى حد كبير، بحيث يكون له عليهم جاذبية تجعلهم يجدون اللذة كل اللذة في الصداقة التي تربطهم بين بعضهم بعضاً⁽⁶⁾. هو لا يستسلم، ولا يخضع، ويبقى الأقوى ويتفوق بممانعته، وحزمه، واعتداله (sophrosune)، حيال جميع الملاحقين له والعشاق وهكذا يؤكد اليافع قيمته في ميدان الغرام.

فهل يجوز لنا، ضمن هذه الإشارة العامة، تخيل وجود رمز محدد بوضوح، قائم على التناظر المألوف جداً عند الإغريق بين المواقف في الحقل الاجتماعي (مع ما هناك من اختلاف بين «الأوائل» والآخرين، القادرين الذين يعطون الأوامر وأولئك الذين يطيعون، الأسياد والخدم) وصيغة العلاقات الجنسية (وما فيها من وضعيات مسيطرة ومسيطر عليها، وأدوار إيجابية وسلبية، وإيلاج يُمارسه الرجل ويتقبله شريكه)؟ فالقول بأن الواجب يقضي بعدم الاستسلام، بعد ترك الآخرين يتفوقون عليه، وعدم قبول وضعية دنيا يكون فيها الأدنى شأنًا، يستبعد دون شك، أو ينهي عن، ممارسات جنسية تكون مهينة للغلام ومن خلالها يكون في وضعية دونية⁽⁷⁾.

Ibid., 21. (1)

Ibid., 23, 25. (2)

Ibid., 30. (3)

Ibid., 31. (4)

Ibid., 17. (5)

Ibid., 17. (6)

(7) حول أهمية ألا يكون تحت السيطرة والتحفظات بخصوص اللواط و«المصمصة» من الصفات السلبية، في علاقات المثلية الجنسية، انظر. K J. Dover, Homosexualité grecque, pp 125 - 134.

غير أنّه من الأمور المعقولة أن يعود مبدأ الشرف وال«التفوّق» الدائم - بما هو أبعد من بعض الأوامر المحدّدة - إلى صيغة من أسلوب عام؛ فلم يكن من الجائز (لا سيما في نظر الرأي العام) أن يتصرّف الغلام «سليبيًا»، بحيث يترك نفسه كدمية تحت السيطرة، وأن يستسلم دون معركة، وأن يصبح الشريك المسابير لشهوات الآخر، فيرضي نزواته، ويُقدّم جسده لمن يشاء وكما يشاء، برخاوة، أكان على سبيل الشهوة أم من باب المصلحة. ألا فهنا مكمّن العار على الغلمان الذين يقبلون أول عابر سبيل، الذين يُعلنون عن أنفسهم دون أي وازع من ضمير أو حياء، والذين، ينتقلون من يد إلى يد، الذين يمنحون كل شيء لمن يُقدّم سعرًا أفضل. فهذا ما لم يكن أبقرًا يفعلُه ولن يفعلُه، نظرًا لاهتمامه في الوضع الذي هو فيه بالرأي العام السائد بشأنه، وبالموقع الذي يتوجّب عليه أن يحتلّه، وبالعلاقات المفيدة التي يُمكن أن يعقدها.

5. سوف نكتفي بالإشارة أيضًا، إشارة سريعة إلى الدور الذي ينسبه مؤلف «الغلمي» إلى الفلسفة في هذه العملية، عملية حماية الشرف، وفي تلك المبارزات للتفوّق التي يُطلب من اليافع أن يخوضها كامتحانات خاصة بعمره. فهذه الفلسفة، التي لا تشملُ محتوى كثير الوضوح إلّا ما كان برجوعها إلى الفكرة السقراطية بصدد الـ *epimeleia heautou*، «الاهتمام بالذات»⁽¹⁾، إلى الضرورة، السقراطية هي الأخرى، ضرورة ربط المعرفة والتدريب (*episteme - melete*)، - إن هذه الفلسفة لا تظهر كمبدأ يكون مستندًا للمرء كي يعيش على أساسه، ولا كي يمتنع عن جميع اللذات. إنها مدعوة من طرف الكتاب المنسوب إلى ديموستين بصفة ملحق لا غنى عنه مكمل لاختبارات أخرى: «قلّ لنفسك أن من أبعد الأمور عن التعقل، من طرف أن يُبرهن المرء عن المنافسة وأن يُعاني عددًا من الاختبارات كي يزيد من ربحه ومتانته الجسدية، وجميع الامتيازات من هذا النوع... وألّا يُفتش عن الوسائل لتحسين المَلَكَة التي تتحكم ببقية الأمور مجتمعة⁽²⁾». فالأمر الذي تقدّر الفلسفة على أن تبرهنه، في واقع الأمر، هو أن يُصبح المرء «أقوى من ذاته»، وبعد أن يُصبح كذلك، تُقدّم إليه علاوة على هذا الأمر إمكانية التفوق على الآخرين. إنها، بحدّ ذاتها، مبدأ للقيادة حيث أنها هي وحدها ودون غيرها القادرة على توجيه التفكير والتحكم به: «في مجال القضايا الإنسانية يقود التفكير كلّ شيء. وبدورها، فإنّ الفلسفة يُمكنها

(1) Eroticos, 39 - 43.

(2) Ibid., 38.

تماماً قيادة التفكير وفي الوقت نفسه تدريبه⁽¹⁾.» وهكذا نرى بأن الفلسفة جدّ ضرورية للحكمة عند اليافع؛ لا كي تحرّفه نحو صيغة حياة مختلفة، وإنما كي تُتيح له ممارسة التحكم بالذات والفوز على الآخرين، في اللعبة الصعبة، لعبة الامتحانات التي يجب مجابقتها والشرف الذي يجب إنقاذه والحفاظ عليه.

إن كتاب «الغلمي» يدور، كما نرى، حول مشكلة هذا التفوّق المزدوج على الذات وعلى الآخرين في تلك المرحلة الصعبة حيث شباب الغلام وجماله يجذبان العديد من الرجال الذين يسعون إلى «التفوّق عليه». في «الحمية»، كان الأمر يدور حول التحكم بالذات وحول عنف فعل جنسي مُهلك؛ أمّا في «الاقتصادي» فكان الأمر يدور حول السلطة التي يجب ممارستها على الذات في ظروف استلام الحكم وممارسته على المرأة. هنا، منذ أن يتبنى «الغلمي» وجهة نظر الغلام، تُصبح المشكلة معرفة كيف سيكون بإمكانه تأمين سيطرته بعدم استسلامه للآخرين. وهنا نحن حيال نظام لا يقوم على القياس الذي يجب تقديمه إلى سلطته الخاصة، وإنما أفضل طريقة لقياس الأمور شخصياً في المباراة مع سلطة الآخرين بتأمين التحكم الشخصي بنفسه. وفي هذا الإطار، ثمة حكاية موجزة تحضر وسط الخطاب وتكتسب قيمة رمزية، وهذا متصل بفكرة عامة: سرد سباق عربات. غير أن الدراما الرياضية البسيطة التي تُروى هي على علاقة مباشرة مع الامتحان الشعبي الذي يُعاني منه اليافع في سلوكه حيال مطارديه؛ فنجد في هذه القصة أبقرات يقود عربته (الإشارة المرجعية هنا إلى «فيدر» لا يمكن نكرانها)؛ وكاد يقع في الهزيمة، وكانت عربته على وشك أن تتحطم بعربة معادية؛ والجمهور، رغم تذوّقه عموماً لأحداث الاصطدام، انفعَل متحمساً للبطل، بينما هو بالذات، «أقوى حتى من اندفاع عربته، تمكّن من التفوق على أكثر المحظوظين من بين غرمائه⁽²⁾».

ليس هذا النص الثري لأبقراط بالتأكيد أحد أجمل الصيغ المهمة جداً في التأمل الإغريقي في الحب، غير أنه يُظهر تماماً رغم تفاهته بعض الجوانب الهامة ممّا يشكّل «المشكلة الإغريقية بشأن الغلمان». فاليافع - بين الخروج من الطفولة واللحظة التي يصل فيها إلى موقع الرجولة - يشكّل بالنسبة للأخلاق والتفكير عند الإغريق عنصراً حرجاً وصعباً. إن شبابه مع ما فيه من جمال خاص به (ومن المتفاهم عليه أن كل

Ibid., 37. (1)

Ibid., 29 - 30. (2)

رجل، بطبيعته، يتحسس لهذا الجمال)، والمركز الذي سوف يكون خاصًا به (والذي يجب أن يتحضر له بمساعدة ورعاية المحيطين به) يشكلان نقطة «استراتيجية» من حولها تدور لعبة معقدة لأن شرفه المرتبط في جانب منه بطريقة تعامله مع جسمه والتي سوف تحدد أيضًا إلى حدٍّ ما سمعته ودوره المستقبلي هو رصيدٌ هام. وثمة في هذا المجال امتحان يقتضي توافر الاجتهاد والتدريب: ويوجد هنا أيضًا، بالنسبة للآخرين، فرصة للشعور بالاهتمام وبالرعاية. بالضبط مع نهاية مديح أبقرات، يذكر المؤلف بأن حياة الغلام، سيرته، يجب أن تكون تأليفيًا «مشتريًا»؛ وكما لو كان الأمر يتعلق بعمل فني يُطلب الشغل عليه كي يصل إلى الكمال، يُطلب من جميع أولئك الذين يعرفون أبقرات أن يضيفوا على ذلك الوجه المستقبلي «أكبر ما يمكن من التألق». وفيما بعد، في الثقافة الأوروبية، سوف تصبح الفتاة الشابة أو المرأة المتزوجة، بسلوكهما، وفضيلتهما، وجمالهما، وعواطفهما، موضوعات انشغال متميز؛ فهنا فن جديد في الغزل، وأدب بشكل رومانسي روائي بصورة جوهرية، وأخلاق متشددة ومتيقظة لحفظ جسم الفتاة والمرأة المتزوجة والوفاء بمتانة الالتزام بالحياة الزوجية، وهذه الأمور مجتمعة سوف تجتذب مكان من الفضول والشهوات. فمهما كان الوضع متدنيًا بالنسبة لهما في العائلة أو في المجتمع، سوف تكون هناك تأكيدات، وإعطاء قيمة لـ «مشكلة» المرأة إذ سوف تصبح طبيعتها، وسلوكها والعواطف التي توحى بها أو تشعر بها، والعلاقة المسموحة أو الممنوعة والتي يمكن إقامتها معها موضوعات تأمل، ومعرفة، وتحليل، وضوابط. يبدو تمامًا، بالمقابل، أن موضوع الغلام في بلاد الإغريق الكلاسيكية هو الذي كان موضع التساؤل الأشد فعالية، حيث يُرسم من حول جماله الهش، وشرفه الجسماني، وحكمته، والتعليم المطلوب للحصول على هذه الحكمة، هم أخلاقي مكثف. ولم تكن الفريدة التاريخية لتمثل عند الإغريق بأنهم كانوا يجدون لذة بالتعامل مع الغلمان، ولا حتى بتقبل شرعية تلك اللذة. بل الفريدة تتمثل في أن هذا القبول للذة لم يكن بسيطًا، وأنه أوجد تبلورًا ثقافيًا كامل الأركان. وإذا أردنا أن نتكلم بصورة إجمالية فما يجب علينا الإمساك به، في هذا الميدان، ليس التساؤل عن السبب الذي جعل الإغريق يتدقون التعامل مع الغلمان وإنما التساؤل عن السبب الذي أوجد عندهم هذه «اللواطية»: أي التساؤل حول هذا الميل، لماذا بلوروا ممارسة مغازلة، وتأملًا أخلاقيًا وكما سوف نرى، تقشفًا فلسفيًا؟

موضوع اللذة

كي نفهم بأية طريقة تحوّل التعامل مع الأفروديزيات إلى إشكالية تدور من حولها الأسئلة في التأمل بشأن عشق الغلمان، يجب أن نتذكر مبدأ لا يخص دون شك الثقافة الإغريقية، لكنّه حُمِّلَ هناك أهمية ملحوظة ومارس، ضمن نطاق التقديرات الأخلاقية، سلطة قاطعة. ألا وهو مبدأ التماثل بين العلاقة الجنسية والعلاقة الاجتماعية. عن هذا الطريق يجب أن نفهم بأن العلاقة الجنسية التي يدور التفكير بها دائماً انطلاقاً من الفعل النموذجي للإيلاج ومن خلال محورية توجد تعارضاً بين الدور الإيجابي والدور السلبي - يتم إدراكها كما لو أنها من النمط ذاته للعلاقة بين الأعلى والأدنى، ذاك الذي يسيطر وذاك الذي يُسيطر عليه، ذاك الذي يُخضع وذاك الذي يَخضع، ذاك الذي تكون له الغلبة وذاك الذي هو في موقع المغلوب. إن ممارسات اللذة تنعكس من خلال التصنيفات نفسها التي نجدها في حقل المنافسات والمراتب الاجتماعية المتفاوتة: إنه تماثل في الهيكلة الصدمية، في التعارضات والتخالفات، في القيم العاطفية وفي الأدوار ما بين الشركاء. وانطلاقاً من هذه النقطة يمكن أن نفهم وجود دور مشرّف داخلياً في السلوك الجنسي، وهو دور موضع تقدير بكل جدارة: ألا وهو الدور الذي يقوم على أن يكون الشريك إيجابياً، وأن يسيطر، وأن يخترق، وأن يمارس تفوّقه بهذه الصورة.

ومن هنا تنشأ تداعيات عديدة بما يخصّ موقع أولئك الذين يجب أن يكونوا شركاء سلبين في هذا النشاط. فالعبيد، وهذا أمرٌ مفروغ منه، هم ملك يمين السيد: وتحت تصرّفه، فوضعهم الفعلي هو كأدوات جنسية من غير المطلوب التساؤل والنقاش بصددّها إلى درجة تجعل البعض أحياناً يشعرون بالدهشة بأن القانون نفسه يمنع اغتصاب العبيد واغتصاب الأطفال؛ وفي سبيل تفسير هذه الغرابة يطرح إيسكين بأنهم أرادوا البرهان من خلال تحريمه حتى حيال العبيد، كم كان العنف أمراً خطيراً حين يُمارس على أطفال من ذوي المنبت الرفيع. وأما سلبية المرأة، فتدلّ تماماً على دونية بحكم الطبيعة والوضع الاجتماعي، ولكن، هذه السلبية لا يجوز

انتقادها كسلوك، حيث أنّها تحديداً منسجمة مع ما أرادته الطبيعة ومع ما يفرضه الكيان الاجتماعي. بالمقابل، إنّ كل ما يمكن من خلال السلوك الجنسي أن يحمل إلى الرجل الحر - وأكثر من ذلك إلى رجل بحكم ولادته، وثروته، ووجهته يحتلّ، أو مقدّر له أن يحتلّ، المراتب الأولى بين الآخرين - علامات الدونية، والخضوع للسيطرة، والعبودية المقبولة، لا يمكن النظر إليها إلاّ بأنّها معيبة. وهذا العار يكون أكبر على الرجل إذا قدّم نفسه كمادة وموضوع للذة شخص آخر.

والحال، في لعبة القيم المنظمة وفق هذه المبادئ، تكون وضعية الغلام - الغلام من نسل حرّ - وضعية صعبة. بالتأكيد، إنّ ما يزال في وضعية «أدنى» بمعنى أنّه ما يزال بعيداً عن الحصول على الحقوق والسلطات التي سوف يحصل عليها بعد اكتسابه كيانه الاجتماعي بالكامل. ومع ذلك، فإنّ موقعه لا يمكن أن يكون شبيهاً لا بموقع عبد، بالتأكيد، ولا بموقع امرأة. وهذا الأمر يصبح حقيقياً في إطار الشؤون البيتية وضمن العائلة. وثمة مقطع عند أرسطو، في «السياسة»، يقول هذا الأمر بكل وضوح. فعندما يعالج أرسطو علاقات السلطة وأشكال الحكم الخاصة بالعائلة، يُعرّف عند الحديث عن رب العائلة وضعية العبد، وضعية المرأة، وضعية الطفل (الذكر). إنّ حكم العبيد، كما يقول أرسطو، ليس حكماً لكائنات حرّة؛ وحكم المرأة، هو ممارسة لسلطة «سياسية» ضمن إطارها تكون العلاقات قائمة على الدوام على عدم المساواة، وحكم الأطفال، بالمقابل، يمكن أن يُقال عنه بأنّه «ملكّي» لأنّه يستند «على المودة وعلى تفوّق العمر»⁽¹⁾. فعلياً، إنّ العبد يفتقر إلى ملكة النقاش وإبداء الرأي لكن، هذه الملكة موجودة عند المرأة، غير أنّها لا تمارس في بيتها وظيفة اتخاذ القرار، وبما يخصّ الغلام، لا يشمل الخطأ إلاّ درجة التطوّر الذي لم يصل بعد إلى خاتمته. إذا كانت التربية الأخلاقية للنساء هامة حيث أنّ النساء يشكّلن نصف الشعب الحرّ، فإنّ تربية الأطفال الذكور أكثر أهمية أيضاً لأنّها متعلقة بمواطنين في المستقبل سوف يسهمون في حكم المدينة⁽²⁾. وهكذا نرى تماماً وبوضوح: الطابع الخاص بوضعية الغلام والصيغة الفريدة لتبعيته، والطريقة التي يجب التعامل بها معه، حتى في نطاق ممارسة السلطة الملحوظة لرب العائلة، هي مطبوعة بالكيان الذي سوف يحتلّه مستقبلاً في المجتمع.

ARISTOTE, Politique, I, 12, 1 259 a - b. (1)

Ibid., I, 13, 1 260 b. (2)

يكاد ينطبق هذا الأمر إلى حدٍّ ما على لعبة العلاقات الجنسية. فالغلام، بين «المواضيع المتنوعة التي تحمل صفة شرعية» يحتل وضعية فريدة. هو بالتأكيد ليس موضوعاً محرّماً، وفي أثينا كانت بعض القوانين تحمي بعض الأطفال الأحرار (من البالغين، الذين على الأقل لفترة من العمر لن يكون لهم الحقّ بالدخول إلى المدارس، ومن العبيد الذين يتعرضون لعقوبة الإعدام إذا حاولوا إفسادهم، ومن الأب أو الوصي اللذين يعاقبان إذا جعلوهم يعملون بالبغاء)⁽¹⁾؛ لكن لا شيء يعيق أو يمنع النظر إلى مراهق ما على أنه شريك جنسي لرجل. علماً بأن هناك صعوبة كامنة في ذلك الدور: شيء ما يعيق تماماً إيجاد تعريف واضح وتحديد تام لماهية ذلك الدور ضمن العلاقة الجنسية، والتي تلفت مع ذلك الانتباه إلى هذه النقطة، وتضفي أهمية كبرى وقيمة لا يستهان بها على ما يجب وما لا يجب أن يجري ضمن هذه العلاقة. توجد هنا مجموعة كاملة تبدو كما لو أنها شتيمة غير واضحة المعالم ونقطة فيها تقويم زائد عن الحد. إنّ دور الغلام عنصر تجتمع فيه ريبة كبيرة ومصلحة ملحوظة.

إن إيسكين، «رداً على تيمارك»، يتحدث عن قانون مثير للاهتمام بحد ذاته لأنّه يتعلق بالعار المدني والسياسي الذي يسببه السلوك الجنسي السيء عند رجل ما - لمزيد من الدقة، الأمر متعلق بـ«البغاء» - لأنّ هذا القانون يمنعه فيما بعد «من أن يكون مقبولاً في مرتبة الموظفين الكبار التسعة - الأركونات -، وأن يزاول وظيفة دينية، وأن يشغل وظائف نائب عام». فالذي جعل من نفسه بغياً لن يعود بإمكانه ممارسة أية وظيفة عليا في المدينة أو خارجها أكان انتخاباً أم تكليفاً بالقرعة. ولن يكون بإمكانه أن يشغل وظيفة خازن المال ولا وظائف السفارة، ولا أن يكون مدّعياً أو واثياً مأجوراً، حيال أولئك الذين هم في سلك سفارة. وأخيراً لن يعود بإمكانه التعبير عن رأيه أمام «المجلس» أو أمام الشعب، حتى لو كان «من أشدّ الخطباء فصاحة وبلاغة»⁽²⁾. فهذا القانون يجعل من البغاء الذكوري حالة فقدان أهلية كاملة - حالة فضيحة علنية - تُقصي المواطن عن بعض المسؤوليات⁽³⁾. غير أنّ الطريقة التي ينظّم بها إيسكين مرافعته، ويسعى، من خلال مناقشة قانونية بحتة، إلى إحراج خصمه، تُبيّن

(1) Cf. les lois citées par ESCHINE dans le Contre Timarque, 9 - 18.

(2) Ibid., 19 - 20.

(3) ك.ج. دوفر (DOVGR (Homosexualité grecque, pp. 44 - 45) يُشير إلى أنّ البغاء بحد ذاته لم يكن في موضع إدانة؛ وإنما ممارسة البغاء تستوجب وضع العوائق أمام مصادر العجز التي تنتج عنها.

تمامًا علاقة عدم التطابق «الأخلاقي»، خصوصًا من الجهة القانونية الشرعية المعترف بها بين بعض الأدوار الجنسية عند الغلمان وبعض الأدوار الاجتماعية عند البالغ. تقوم المحاجة القانونية عند إيسكين انطلاقًا من «السلوك السيء» عند تيمارك كما تشهد عليه الإشاعات، والأقاويل، والشهادات، على إيجاد بعض العناصر المكوّنة للبغياء (عدد الشركاء، غياب الاختيار، دفع التعويض لقاء تلك الخدمة) بينما ثمة عناصر أخرى تشكل نقصًا (فلم يُسجّل كبغي كما لم تُفرض عليه الإقامة في بيت محدد). عندما كان يافعًا وجميلًا، انتقل بين أيادٍ عديدة، ليست دائمًا مشرفة، إذ شاهده يعيش مع رجل من منبت وضيع، وفي بيتٍ داعرٍ بارز كان محاطًا بالمطربين والعازفين على القيثارة؛ وقد استلم هدايا، وكان موضع رعاية، واشترك في الأعمال الشائنة لمن كانوا يقومون بحمايته؛ ومن بين الذين عُرفوا سيدونيد، أوتكليد، تيرساند، ميغولاس، أنتيكليس، بيتولاكوس، هيجيزيكليس. وبالتالي لا يمكن القول بأنه عاش وهو على علاقات (hetairekos)، وإنما جعل من نفسه «بغيًا» (peporneunos): «وذاك لأن من ينجرّف مع هذه الممارسات دون اختيار، مع جميع الناس ومقابل أجر، فهذا أمرٌ يشكّل تمامًا جريمة، أليس من العدل أن يتحمّ عليه دفع الثمن⁽¹⁾؟».

غير أن الاتهام يتناول أيضًا سجلًا أخلاقيًا لا يسمح بمجرّد إثبات الجنحة ببساطة، وإنما إحراج الخصم إحراجًا سياسيًا جملةً وتفصيلاً. ربّما لم يكن تيمارك شكليًا بغيا محترفاً؛ غير أنه شيء آخر لا يمتّ بصلة لأولئك الرجال المحترمين الذين لا يخفون ميلهم إلى الغراميات الذكورية والذين لهم، مع الغلمان الأحرار، علاقات مشرفة وذات قيمة بالنسبة للشريك اليافع؛ ويعترف إيسكين بأنّه عن طيب خاطر هو بالذات يميل إلى مثل هذا الحب. إنّه يصف تيمارك كرجل، خلال شبابه، وضع نفسه بالذات وظهر أمام الجميع في وضعية متدنية ومُذلّة كموضوع للذة بين أيدي الآخرين؛ وهذا الدور، قد أراده، قد سعى إليه، وقد طاب له ممارسته، كما استمدّ منه منفعة. وهذا تحديداً ما يبرزه إيسكين، أمام مستمعيه، على أنّه أخلاقياً وسياسياً لا يُمكن أن يتماشى مع المسؤوليات في السلطة ومع ممارسة هذه السلطة في المدينة. فالرجل الذي حملَ وصمة دورٍ طاب له في شبابه لا يُمكنه الآن أن يقوم، دون فضيحة، بدور ذاك الذي يجب أن يكون أعلى من الآخرين في المدينة، وأن يُعطيههم أصدقاء، ويُقدم إليهم النصائح في قراراتهم، ويُدير شؤونهم ويُمثّلهم. ما يصعب تقبله عند الآثينيين

- وهذا هو الشعور الذي يُحاول إيسكين في مهاجمته لتميارك تأجيج مفعوله، ليس رفض الواحد منهم أن يحكمه شخصٌ ما يُحب الغلمان، أو من كان محبوبًا وهو شاب من رجل؛ وإنما أنه من غير الممكن قبول سلطة قائد سبق أن اكتسب في ماضيه هوية حمل معها دور موضوع لذة بين أيدي الآخرين.

وتحديدًا، في وجهه، هذا الشعور غالبًا ما أشار أرسطوفان إليه في مسرحياته الكوميديّة؛ فإنّ ما يُثير التهكّم والسخرية وما لا بدّ أن يُسبب فضيحة هو أنّ أولئك الخطباء، أولئك القادة المحبوبين والذين يسير الناس وراءهم، أولئك المواطنين الذين كانوا يسعون إلى إغراء الشعب وإبهاره كي يضعوا أنفسهم فوقه، وكي يُسيطروا عليه، مثل كليون دو كليستين وأجيريوس، كانوا من الذين سبق أن قبلوا وما زالوا يقبلون القيام لدى الآخرين بدور المواضيع السلبية والمسايرة. كان أرسطوفان يهزأ من تلك الديمقراطية الأثينية التي كان للمتكلمين حظًا أوفر أن يلقوا آذانًا صاغية في المجلس بمقدار ما كانوا ميالين إلى اللذات من هذا الصنف⁽¹⁾. وبالطريقة نفسها وضمن العقلية ذاتها، راح ديوجين يسخر من ديموستين ومن عاداته، لأنه كان يزعم أنه قائد (demagogos) الشعب الأثيني⁽²⁾. فعندما يقوم المرء، ضمن لعبة علاقات اللذة، بدور المسيطر عليه، لا يعود بإمكانه أن يشغل بجدارة واستحقاق موقع المسيطر في لعبة النشاط المدني والسياسي.

وليس من المهم في هذا المجال ما يمكن أن يُقدّم من تعليل، في واقع الأمر لتلك الهجائيات ولتلك الانتقادات. إن وجودها لا غير يدل على الأقل على وجود شيء تُشير إليه إشارة واضحة: ألا وهو، في ذلك المجتمع الذي كان يتقبّل العلاقات الجنسية بين الرجال، صعوبة تجاوز أخلاقية الفوقية الرجولية والتصوّر لكل علاقة جنسية وفق مخطّط الإيلاج والسيطرة الذكورية؛ وكنيجة لهذا الأمر هناك من جانب أنّ دور الـ«نشاط» والسيطرة يحملُ برسوخ دائم قيمًا إيجابية، ومن جانب آخر يقتضي الواجب على أحد الشريكين في الفعل الجنسي وضعية سلبية، متدنية وتحت السيطرة. وإذا لم توجد مشكلة عندما يتعلق الأمر بامرأة أو بعبد، فالأمر مختلفٌ تمامًا عندما يتعلق برجل. ودون شك فإنّ وجود هذه الصعوبة هو ما يُفسّر في الوقت نفسه الصمت الذي أُحيطت به فعليًا تلك العلاقة بين البالغين والإدانة الصاخبة

ARISTOPHANE Les Cavaliers, v. 428 sq; L'Assemblée des femmes, v. 112 (1)

sq. Cf. F. BUFFIÈRE, Eros adolescent, pp. 185 - 186.

DIOGÈNE LAERCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 34. (2)

لأولئك الذين تحديداً يُحطّمون هذا الصمت بالإعلان عن قبولهم، أو أكثر من ذلك، بتفضيلهم له، أي لهذا الدور «الأدنى». وبحكم هذه الصعوبة على حدّ سواء، تمرّكز الانتباه بأكمله على العلاقة بين الرجال والغلمان، حيث أنّ هذه العلاقة تشمل شريكين أحدهما، بحكم شبابه وبحكم أنّه لم يبلغ بعد كيانه الرجولي، يُمكنه أن يكون، لفترة زمنية معروف عنها أنها وجيزة، موضوعاً مستقبلاً للذة؛ لكن إذا كان الغلام، بفتنته الخاصة، يُمكنه تماماً أن يكون بالنسبة للرجال فريسة يُطاردونّها دون إحداث فضيحة ولا مشكلة، فلا يجوز أن ننسى بأنّه سوف يصل في يوم ما إلى سنّ يُصبح معه رجلاً ويُمارس سلطات ومسؤوليات، ما يجعله غير قادرٍ بعد ذلك بوضوح على أن يكون موضوعاً للذة: فما هو المعدّل الذي ضمنه سوف يُمكنه أن يكون كذلك؟

من هنا ينشأ ما يمكن أن نُطلق عليه «التناقض الثنائي عند الغلام» في الأخلاق الإغريقية حول الأفروديزيات. فمن طرفٍ يُعترف باليافع كموضوع لذة - بل وأنّه الموضوع الوحيد المشرف والشرعي بين الشركاء الذكور للرجل؛ فلا يمكن توجيه اللوم أبداً إلى أيّ إنسان لأنّه أحبّ غلاماً، وأنّه يشتهي ويستمتع به، بشرط احترام القوانين والمواضعات السائدة - لكن، من طرفٍ آخر إنّ الغلام، ما دام شبابه سيصل به حتماً إلى أن يُصبح رجلاً، لا يمكن أن يقبل الاعتراف به كموضوع في تلك العلاقة التي هي دائماً مبنية على التفكير بأنّها تدخل في نطاق السيطرة: فلا يُمكنه ولا يجوز له أن يتماهى مع هذا الدور. ولا يجوز أن يقبل بملء إرادته، أن يكون أمام نفسه وفي نظر نفسه، ذلك الموضوع للذة، بينما الرجل يُحبّ أن يختاره بصورة طبيعية تماماً كموضوع لذة. باختصار، الشعور بالشهوة، والقيام بدور الفاعل للحصول على اللذة مع غلام لا تشكّل أمراً ذا بال عند الإغريق؛ بالمقابل، أن يكون المرء موضوع لذة وأن يعترف بنفسه بأنّه كذلك يُشكّل في حالة الغلام صعوبةً كبرى. فالعلاقة التي يُريد بناءها مع نفسه بالذات كي يصبح رجلاً حراً، سيّداً لنفسه وقادراً على التفوّق على الآخرين، لا يُمكنه ضمن أيّة ظروف أن يكون متطابقاً مع صيغة علاقة يكون فيها موضوع لذة بيد شخصٍ آخر. وهذا اللاتوافق - هو ضروري أخلاقياً. ومثل هذه الصعوبة هي ما تفسّر بعض السمات الخاصة في مجال التفكير حول عشق الغلمان. وفي المقام الأوّل بالضبط، ثمة تأرجح يبدو لنا كأحجية إلى حدّ ما فيما يخصّ الطابع الطبيعي أو «الخارج عن الطبيعة» في ذلك العشق. فمن طرف، يُعتبر أمراً مسلّماً به أن الحركة التي تدفع نحو الغلمان طبيعية كما حال كلّ حركة تجعل الإنسان ينحرف نحو ما هو جميل. ومع ذلك، ليس من الاستثنائي أن نجد التأكيد بأنّ الرابطة بين رجلين، أو

بصورة أعمّ بين فردين من الجنس نفسه، هي حركة *para phusin*، خارجة عن الطبيعة. يُمكن لنا بوضوح اعتبار هذا الأمر متعلقاً برأين يُشيران إلى موقفين: أحدهما مؤيد، والآخر معادٍ لهذا النوع من الحب. غير أنّ إمكانية وجود هذين التقديرين يُمكن أن تُنسب بشكل مقبول إلى أنّنا إذا كنّا نقبل بكل وضوح أنّه من الطبيعي أن يشعر الشخص باللذة مع غلام، فإنه من الأصعب بكثير تقبّل اعتبار ما يجعل الغلام مادةً للذة أمراً طبيعياً. بحيث أنّ ما يخص الفعل الجنسي ذاته والذي يجري بين ذكرين، يُمكن الاعتراض عليه بأنّه *para phusin* - لأنه يجعل أحد الشريكين يحمل صفة الأنثى - في الوقت الذي لا يُمكن للشهوة التي يشعر الإنسان بها حيال الجمال أن تصبح موضع تقدير أقلّ وأنها ليست طبيعية. لم يكن الكليون من خصوم حبّ الغلمان، حتى وإن كانوا يسخرون بكثير من الشراسة من جميع الغلمان الذين يقبلون من خلال سلبيتهم الانحدار عن طبيعتهم وأنهم يجعلون من أنفسهم على هذه الصورة «أسوأ بكثير ممّا كانوا عليه»⁽¹⁾. وأما أفلاطون، ليس من الضروري الافتراض بأنه، إذا كان من أنصار الحب الذكوري في شبابه، انتقل فيما بعد إلى «الحكمة» حتى أنّه أصبح يُهاجمه في نصوصه الأخيرة باعتباره رابطة «خارجة عن الطبيعة». بل علينا بالأحرى الإشارة إلى أنّه في بداية «القوانين»، عندما يضع في تعارض العلاقة مع النساء كعنصر طبيعي، والعلاقة بين الرجال (أو بين النساء) بأنها ناتجة عن عدم التعقّف (*akrasia*)، فهو يعود إلى الفعل الجنسي أثناء الجماع، (الذي شاءته الطبيعة من أجل الإنجاب) ويُفكّر بالمؤسسات الكفيلة لاستحسان أو استهجان العادات والتقاليد عند المواطنين⁽²⁾. وكذلك في المقطع من الكتاب الثامن حيث يرسم صورة لضرورة - وصعوبة - وجود قانون يتعلّق بالعلاقات الجنسية، والذرائع التي يُبرز أهميتها بما يخصّ ما يُمكن أن يكون في هذا الأمر من جوانب مؤذية «عملية استخدام الرجال واليافعين كنساء» في التواصل الجنسي (*mixis aphrodision*): فعند الواقع في شباك الإغراء، كيف يُمكن أن يتشكّل «طبعٌ شجاع، رجولي» (*to tes andreias ethos*)؟ وعند من يقوم بالإغراء، «عقليةٌ اعتدال؟» إن جميع الناس يُوبّخون ذلك الذي يستسلم لللذات ولا يستطيع المقاومة، وهذا التوبيخ بسبب رخاوته، و«عند من يسعى لتقليد المرأة، سوف يستهجن جميع الناس الصورة المبالغ بها أنثوياً كما أراد أن يكون»⁽³⁾.

DIOGÈNE LAERCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 59 (cf. aussi 54 et 46). (1)

Platon, Lois, I, 636 b - c. (2)

Ibid., VIII, 836 c - d. Dans le Phèdre, la forme physique de la relation où l'homme (3) se conduit en bête à quatre pattes est dite «contre nature» (250 e).

إن صعوبة التفكير بالغلام كموضوع لذة تُترجم أيضًا بسلسلة من التحفظات البارزة جدًا. تحفظٌ بالإشارة مباشرةً أو بتعابير خاصة إلى دور الغلام في العلاقة الجنسية؛ فحينًا سوف تُستخدم تعابير عامة إلى حدٍّ بعيد كقولهم القيام بالشيء (diaprattesthai to pragma)⁽¹⁾، وحينًا آخر يُشار إليها من خلال حتى تعذر تسميتها⁽²⁾ أو حتى أيضاً - وهنا تكون الدلالة بارزة أكثر حول المشكلة المطروحة الخاصة بهذه العلاقة - باللجوء إلى كلمات مجازية «صدامية» أو سياسية - «استسلام»، «خضوع» (huperetein)، «وضع النفس تحت خدمة» (therapeuein, hupourgein)⁽³⁾.

لكن هناك على حدٍّ سواء تُحفظ بالموافقة على أنّ الغلام يمكن أن يشعر باللذة. فهذا «الإنكار» يجب النظر إليه في الوقت نفسه على أنّ مثل هذه اللذة لا يمكنها أن توجد كما أنّها لا يجوز الشعور بها. وفي معرض تفسير لماذا يتحوّل الحب غالبًا إلى كراهية عندما يمرّ بالعلاقات الجسدية، ها هو سقراط، في «مأدبة» إكزيفون، يشير إلى الامتناع الذي يمكن أن يحدث عند اليافع بسبب قيام علاقة (homilein) مع رجل بدأ يشيخ. لكنّه سرعان ما يضيف كمبدأ عام: «إنّ الغلام في جميع الأحوال لا يشارك مثل المرأة بالشهوات الغرامية مع رجل، بل هو يظل في موقف المتفرّج الصائم عن شدّة الاندفاع الشهواني⁽⁴⁾». ما بين الرجل والغلام، لا وجود - لا يمكن أن يوجد ولا يجوز ذلك - المشاركة في اللذة. ولا يقبل مؤلف «المشاكل» إمكانية حدوث ذلك عند بعض الأفراد إلّا على أساس وجود شذوذ في التكوين الفيزيولوجي. وما من أحد توجه إليه الإدانة أقسى مما توجه إلى الغلمان الذين يبرهنون بسهولة سبب استسلامهم، وكثرة علاقاتهم، أو حتى سبب هياتهم، وتبرّجهم، والحليّ والخطور، على أنهم يستطيعون الشعور باللذة عند قيامهم بذلك الدور.

دون أن يعني ذلك، رغم هذا الأمر، أنّ الغلام، عندما يتأتّى له أن يستسلم، أنّ عليه القيام بالاستسلام بصورةٍ ما بكل برودة. كما أنّه لا يجوز له على العكس أن يستسلم إلّا إذا شعر حيال عاشقه بمشاعر إعجاب، أو عرفان بالجميل، أو تعلّق، ما يجعله يتمنّى أن يقدم لذة لذلك العاشق. وغالبًا ما يتمّ استخدام فعل charizesthai

Ou diaprattesthai, cf. Phèdre, 256 c. (1)

XENOPHON, Banquet, IV, 15. (2)

ID., Hiéron, 1 et VII; ou PLATON, Banquet, 184 c - d. Voir K. J. DOVKR, (3)

Homosexualité grecque, p. 62.

ID, Banquet, VIII, 21 (4)

للدلالة على أن الغلام «رضي» و«قدّم هباته»⁽¹⁾ والكلمة تشير تمامًا إلى أن العلاقة مع المعشوق باتجاه العاشق هي أمرٌ أكبر من مجرد «استسلام» بسيط؛ فإليافع «يمنح هباته»، بحركة فيها تجاوب مع الشهوة ومع طلب الآخر، ولكنها حركة ذات طبيعة مختلفة. إنها استجابة؛ وليست مشاركة بالإحساس. فلا يجوز للغلام أن يكون حاملًا للذة جسدية؛ بل ليس له بالضبط أن يشعر بلذة لأن الرجل يشعر بذلك؛ فتصرّفه، إذا استسلم عند اللزوم، أي دون لهفة واستعجال أكثر ممّا يجب، ولا لطف منقوص أكثر ممّا يجب، يجب أن يدلّ على الرضى بإعطاء لذة للآخر.

إنّ العلاقة الجنسية مع الغلام تقتضي إذن، من الشريكين على حدّ سواء، تصرفات خاصة جدًّا نتيجة لأنّ الغلام لا يستطيع أن يتماهى مع الدور المطلوب منه أن يلعبه، إذ يجب عليه الرفض، والمقاومة، والتهرّب، والتخفّي⁽²⁾؛ وسوف يتوجّب عليه أيضًا أن يضع لذلك القبول، إذا منحه في نهاية المطاف لعاشقه، شروطًا تتعلّق بذلك الذي استسلم له (قيّمته، موقعه الاجتماعي، فضيلته)، وطلب المنفعة التي يمكن أن يتلقاها منه (وهي منفعة تكون بالأحرى معيبة إذا لم يتعلّق الموضوع سوى بالمال، لكنّها منفعة مشرّفة إذا كان المقصود منها تعلّم مهنة الرجولة، والدعم الاجتماعي مستقبلًا، أو الحصول على صداقة ذات ديمومة). وتحديدًا، فتلك هي الحسنات التي يجب على العاشق أن يكون قادرًا على تقديمها، بالإضافة إلى الهدايا الأكبر التي من المناسب أن يقدمها (والتي أهميتها وقيمتها متنوعة وفق وضعية الشركاء). بحيث أنّ الفعل الجنسي، في العلاقة ما بين رجل وغلام، يجب أن يُنظر إليها في إطار لعبة رفض، وتهرّب، ومواربة بحيث يُصار إلى تأجيلها لأبعد فترة ممكنة، إنّما أيضًا في إطار عملية مبادلات تحدّد متى وضمن أيّة شروط من المناسب أن تتمّ.

في واقع الحال، يجب على الغلام أن يعطي على سبيل المسايرة، إذن لسبب آخر لا يتعلّق بلذّته الخاصة، شيئًا ما يسعى إليه شريكه من أجل اللذة التي سوف يحصل عليها؛ غير أنّ هذا الشريك لا يمكنه طلب ذلك بصفة مشروعة دون مقابل من هدايا، وخدمات، ووعود، والتزامات، هي جميعها من نسقٍ آخر مختلف كليًا عن «الهبة» المقدّمة إليه. ومن هنا هذا الميل البارز بوضوح كبير في التأمّل عند الإغريق بشأن عشق الغلمان: كيف يمكن دمج تلك العلاقة في إطار إجمالي أوسع أفقًا وإتاحة

PLATON, Banquet, 184 e. (1)

Ibid., 184 a. (2)

الفرصة أمامها للتحوّل إلى نمطٍ آخر من العلاقة: علاقة مستقرة، حيث العلاقة الجسدية لن تعود لها من أهمية، وحيث سيكون بإمكان الشريكين تقاسم المشاعر نفسها والحسنات نفسها؛ فلا يمكن لعشق الغلمان أن يكون مشرفاً أخلاقياً ما لم يتضمّن (بفضل الحسنات المعقولة من طرف العاشق، وبفضل المسائرة المتحفّظة من طرف المعشوق) العناصر التي تؤلّف قواعد تحوّل ذلك العشق إلى رابطة قطعية وذات قيمة عالية اجتماعياً، ألا وهي قيمة philia.

ومن الخطأ تماماً الاعتقاد بأن الإغريق، ما داموا لا يمنعون ذلك النوع من العلاقة، لم يكن لديهم قلق بشأن ما فيها من تشابكات. فهي أكثر من أية علاقة جنسية أخرى، كانت «تثير اهتمامهم» ويدلّ كل شيء على أنّهم كانوا مشغولين بها. لكن، يمكن القول بأنّ العلاقة بين شخصين من الجنس نفسه، في إطار تفكير مثل تفكيرنا، يتمّ طرح الأسئلة حولها قبل كل شيء من وجهة نظر موضوع الشهوة: كيف يمكن أن يتمّ عند رجل ما تشكّل شهوة موضوعها موجه نحو رجل آخر؟ ونعلم حق العلم بأننا من جانب عملية هيكله لتلك الشهوة (من جهة ثنائيتها المتناقضة أو غياب هذه الثنائية) سوف نسعى للبحث عن مبدأ يقوم عليه الجواب. بالمقابل، لم يكن انشغال الإغريق متعلقاً بالشهوة التي يمكن أن تدفع نحو مثل تلك العلاقة ولا بالشخص الذي تُوجّه نحوه تلك الشهوة؛ بل كان قلقهم منصباً على موضوع اللذة، أو بدقة أكبر على ذلك الموضوع بمقدار ما هو مؤهل كي يصبح بدوره السيّد في اللذة التي يتمّ الحصول عليها من الآخرين وفي السلطة التي يمارسها المرء على نفسه بالذات.

عند هذه النقطة من الإشكالية (كيفية جعل موضوع اللذة شخصاً يتحوّل إلى سيد لذاته) سوف تتخذ الغلمية الفلسفية، أو في جميع الأحوال التأمل السقراطي - أفلاطوني بصدد الحب، نقطة الانطلاق.

الفصل الخامس
الحبّ الحقيقي

ما نزال في هذا الفصل بصدد «العلمي»، كفنٍّ متأنٍّ حول موضوع الحب (وبصور فريدة ما يخصّ عشق الغلمان). غير أنّ المسألة، هذه المرة، سوف تؤخذ في إطار تطوّر الموضوعات الرابعة من الموضوعات الكبرى بخصوص التقشف والتي عالجت، على امتداد تاريخها في العالم الغربي، أخلاق اللذات. فبعد العلاقة مع الجسد والصحة، بعد العلاقة مع المرأة ومؤسسة الزواج، بعد العلاقة مع الغلام، مع حريته ورجوليته باعتبارهما مرتكزات لإشكالية في النشاط الجنسي، ها نحن مع العلاقة المتّصلة بالحقبة. وذلك لأننا في هذا المجال حيال إحدى أبرز النقاط المهمة في التأمل الإغريقي حول عشق الغلمان؛ فهذا التأمل لا يبيّن فحسب، لأسباب أمكننا رؤيتها، بل وكيف شكّل ذلك الحب بنداً صعباً يتطلّب بلورة للسلوك وتفنناً بأسلوب مرهف في نطاق التعامل مع الأفروديزيات؛ لكن ضمن هذا الأمر تحديداً تطوّر السؤال حول الروابط ما بين التعامل مع اللذات والوصول إلى الحقيقة، في صيغة استفهام تتناول ما يجب أن يكون عليه الحب الحقيقي.

في الثقافة المسيحية والثقافة الحديثة سوف يتمّ إرجاع هذه الأسئلة نفسها - حول الحقيقة، والحب، واللذة - بكل طيب خاطر إلى العناصر المكوّنة للعلاقة بين الرجل والمرأة: أفكار العذرية، الزواج الروحي، الزوجة - الروح، ما سوف يُشير باكراً جداً إلى الانتقال الحاصل اعتباراً من مشهد ذكوري في جوهره - مسكون بالعاشق والمعشوق - نحو مشهد آخر، متميّز بالجوانب الأنثوية وبالعلاقة ما بين الجنسين⁽¹⁾. بعد ذلك لفترة طويلة، سوف يكون فاوست أنموذجاً عن الطريقة التي أصبحت معها مسألة اللذة ومسألة الوصول إلى المعرفة على ارتباط بفكرة حبّ المرأة، وعذريتها، وطهارتها، وسقوطها، وبقدرتها على تحقيق الفداء والقيامة. بالمقابل، كان التأمل عند الإغريق حول الروابط المتبادلة بين الوصول إلى الحقيقة والتقشف الجنسي يبدو وكأنّه قد تطوّر على وجه الخصوص حول محور عشق الغلمان. بكل تأكيد، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة

(1) دون أن يعني ذلك أن جوانب الحب الذكوري قد اختفت بالكامل. انظر J. BOSWELL :

Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.

مفادها أن القليل من الأمور بقيت بين أيدينا ممّا كان، في الأوساط الفيثاغورية لذلك العصر، موضع حديث وفرض أوامر بصدد العلاقات بين الطهارة والمعرفة؛ كما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا أننا لا نعرف الدراسات التي كتبها حول الحب أنثيستين، وديوجين الكلبي، وأرسطو أو تيوفراست. سوف يكون إذن ممّا يُجانب الحذر تعميم الصفات الخاصة بالمذهب السقراط - أفلاطوني، وأن نفترض بأن هذا المذهب يُلخّص بمفرده جميع الأشكال التي يمكن أن تكون قد اتخذتها فلسفة الإيروس، في بلاد الإغريق الكلاسيكية. غير أن ذلك لا ينتقص من أن تلك الفلسفة بقيت أثناء فترة جدّ طويلة محورًا للتفكير والتأمل كما يدل على ذلك العديد من النصوص مثل حوار بلوتارك، و«الغراميات» المنسوبة إلى لوسيان أو أحاديث مكسيم الصوري.

في جميع الأحوال، مثلما تظهر هذه الفلسفة، في «المأدبة» أو «فيدر»، وبفضل المرجعيات التي تُحيلنا إليها بخصوص الطرق الأخرى للنقاش حول الحب، يُمكننا أن نرى كم هي بعيدة المسافة التي تفصلها عن الغلمي الدارج والذي كان يتساءل حول السلوك الجيد المتبادل بين اليافع ومطاردية، وحول الطريقة التي يُمكن لذلك السلوك أن يتوافق بها مع الشرف. يُمكننا أن نرى أيضًا كيف أنها، بتجذرها العميق جدًّا في الأفكار المعتادة حول أخلاقية اللذات، قد فتحت الطريق لأسئلة أهميتها سوف تكون جد كبيرة، فيما بعد، لتحول تلك الأخلاقية إلى أخلاق قائمة على التعفف وفي سبيل تكوين تأويلات عميقة للشهوة.

إن جانبًا كبيرًا جدًّا من «المأدبة» ومن «فيدر» مخصّص لـ«إعادة إنتاج» - تقليدًا أو معارضة - لما يُقال عادةً في الخطابات حول الحب: فتلك هي «الخطابات - الشاهدة» عند فيدر، وبوزانياس، وأريكسيماك، وأغاتون، في «المأدبة»، أو خطاب ليزياس في «فيدر»، ومثل ذلك أيضًا الخطاب المعاكس التهكمي الذي اقترحه سقراط. إنها تجعل خلفية المذهب الأفلاطوني ماثلة أمامنا، والمادة الأولى التي بلورها أفلاطون عند الاستعاضة عن إشكالية «الغزل» والشرف بإشكالية الحقيقة والزهد. في تلك الخطابات - الشاهدة، ثمة عنصر جوهرى إذ من خلال تمجيد الحب، وقدرته، وألوهيته يعود دون توقف السؤال حول الرضى والقبول؛ هل يجب على الفتى الاستسلام، ولمن، وضمن أية شروط، وتبعًا لأية ضمانات؟ وذاك الذي يعشقه هل يستطيع بصورة مشروعة أن يتمنّى رؤيته وهو يستسلم بسهولة؟ فهذا سؤال مميّز لـ«غلمية» يتمّ تصوّرها كفنّ مبارزة بين ذاك الذي يتودّد ويغازل وذاك الذي يوجّه إليه التودّد والغزل.

وذاك هو تحديدًا السؤال الذي يظهر بصيغة مبدأ عام بصورة مطلقة وكحشو قائم على المزاح في الخطاب الأول في «المأدبة» عند أغاتون: «بالأمور الدنيئة (aischrois) يرتبط العار (aischune)، وبالأمور الجميلة، ترتبط شهوة التكريم⁽¹⁾»؛ غير أن بوزانياس يعود سريعًا إلى هذا الموضوع بجديّة أكبر، مميّزًا بين الحبّين، الحب الذي لا يتطلع سوى إلى إنجاز الفعل، والحب الذي يتمسك بأن يقوم، قبل كل شيء بامتحان النفس⁽²⁾. ويمكن التنويه أيضًا إلى أن الخطابين الأولين في «فيدر» - حيث أحدهما سوف يتمّ الرجوع إليه بصورة تهكميّة، بينما الآخر باستدراك إصلاحي - يطرحان كلّ منهما بطريقته سؤال «لمن يكون الاستسلام؟»؛ ويُجيبان على هذا السؤال قائلين بأنّ الواجب يقضي بالاستسلام لمن لا يحبّ أو في جميع الأحوال أنّه لا يجوز الاستسلام لمن يُحبّ. وهذه الأحاديث الأولى مجتمعةً تستحضر موضوعة مشتركة: موضوعة الغراميات الخاطفة التي تنقطع بوصول المحبوب إلى عمر النضج، فتتركه مهجورًا⁽³⁾؛ والسؤال حول العلاقات المعيبة للشرف التي تجعل الغلام في تبعية للمعشوق⁽⁴⁾، فهذه العلاقات تُسبّب إحراجًا في أعين الجميع، وتجعله ينحرف عن عائلته أو عن علاقات مشرّفة يُمكنه أن يستمدّ منها منفعة⁽⁵⁾؛ والسؤال عن مشاعر القرف والاحتقار التي يُمكن للعاشق أن يشعر بها حيال الغلام تحديدًا بسبب المسابير التي يمنحه هذا الأخير إياها أو الكراهية التي يمكن أن يشعر بها اليافع حيال الرجل المتقدم نحو الشيخوخة والذي يفرض عليه علاقات دون رضی⁽⁶⁾، والسؤال عن الدور الأنثوي الذي ينجرّ إليه الغلام، وتأثيرات الانحراف الجسدي والأخلاقي الناشئة بسبب هذا الصنف من العلاقات⁽⁷⁾؛ والسؤال عن المكافآت، والحسنات، والخدمات التي غالبًا ما تكون ثقيلة الوطأة والتي يجب على العاشق أن يفرضها على نفسه، والتي يُحاول التهرب منها تاركًا صديقه القديم في العار

PLATON, Banquet, 178 d. Sur les discours du Banquet, cf. LUC BRISSON, in (1) Dictionnaire des mythologies, s.v. Éros.

Banquet, 181 b - d. (2)

Ibid., 183 d - e; Phèdre, 231 a - 233 a. (3)

PLATON, Banquet, 182 a Phèdre, 239 a. (4)

Phèdre, 231 e - 232 a; 239 e - 240 a. (5)

Ibid., 240 d. (6)

Ibid., 239 c - d. (7)

والعزلة⁽¹⁾. فهذا بأكمله يُمثل الإشكالية الأولية في اللذات والتعامل معها في مجال عشق الغلمان. وهذه الصعوبات، كانت المواضعات، وممارسات الغزل، والألعاب المنظمة للحب تُحاول أن تتجاوب معها.

يُمكننا التفكير بأن خطاب أرسطوفان في «المأدبة» يُشكّل استثناء: فهو حين يروي تقسيم غضب الآلهة للكائنات البدائية وفصلها إلى نصفين (ذكور وإناث، أو كلاهما من جنس واحد، حسبما يكون الفرد في أصوله خُنثى أو أنه بالكامل ذكر أو أنثى)، يبدو وكأنه يمضي إلى ما هو أبعد من مشاكل فنّ المغازلة والتودّد. إنّه يطرح السؤال حول ما هو الحب في مبدئه؛ ويُمكنه كمقاربة مُضحكة تمرير - موضوعه بصورة تهكمية على لسان أرسطوفان، الخصم القديم لسقراط - أفكارٍ هي تحديدًا لأفلاطون. أفلا نجد فيها العشاق وكلّ منهم يبحث عن نصفه الضائع، مثلما أنّ أرواح أفلاطون تحتفظ بذكرى موطنها وتحنّ إليه؟ مع ذلك، كي نتوقف عند عناصر الخطاب التي تتعلّق بالحب الذكوري، من الواضح أنّ أرسطوفان يميل هو أيضًا لتقديم الإجابة عن سؤال الموافقة والقبول. وما يجعل فرادة الفضيحة في خطابه وتهكّمه، هو أنّ جوابه إيجابي كليًا. أكثر من ذلك فهو يُطيح، من خلال قصّته الأسطورية، المبدأ المقبول عمومًا لوجود عدم تناظر في العمر، والشعور، والسلوك بين العاشق والمعشوق. وها هو يُنشئ بينهما تناظرًا وتساويًا، حيث أنه يجعل ولادتهما من تقسيم كائن واحد؛ فاللذة نفسها، والشهوة نفسها تدفع كل منهما نحو الآخر، العاشق والمعشوق؛ وبصورة طبيعية، إذا كان الغلام نصف الذكوري، سوف يُحب الرجال: سوف يشعر «باللذة» إذا «نام مع الذكور» وإذا «تعانق معهم» (sumpeplegmenoi)⁽²⁾. ومن خلال ذلك، وبعيدًا جدًّا عن أن يكون هذا الأمر كاشفًا لطبيعة أنثوية، فهو يبرهن بأنّه لا يعدو أن يكون «بطاقة» تدل على كائن رجولي بالكامل. ويستمتع أفلاطون حين يجعل أرسطوفان يرد على الانتقاد الذي، كان في أغلب الأحيان قد وجّهه في مسرحياته الكوميديّة إلى رجال السياسة في أثينا: «فور اكتمال تشكّل الأفراد من ذلك الصنف يصبحون الوحيدين الذين ينكشف بأنّهم رجال من خلال تطلعاتهم السياسية⁽³⁾». إنهم في شبابهم قدّموا أنفسهم لرجال، وذلك لأنهم كانوا يبحثون عن نصفهم المذكّر؛ وللسبب نفسه، بعد

Ibid., 241 a - c. (1)

PLATON, Banquet, 191 e. (2)

Ibid., 192 a. (3)

بلوغهم سنّ النضج، سوف يعودون للبحث عن الغلمان. «عشق الغلمان»، «تدليل العشاق» (أي paiderastes, philerastes)⁽¹⁾ فهذان هما جانبان متقابلان للكائن نفسه. وهكذا فإنّ أرسطوفان، في ردّه على السؤال التقليدي بخصوص القبول، يقدّم جواباً مباشراً، بسيطاً، إيجابياً بالكامل، ويحطّم في الوقت نفسه لعبة فقدان التناظر التي كانت تنظّم العلاقات المعقّدة بين الرجل والغلام؛ فمسألة الحب بأكملها والتصرف الذي يجب القيام به لا يعينان حينذاك سوى إيجاد النصف الضائع.

والحال، إن «الغلمي» السقراطو - أفلاطوني مختلفٌ اختلافاً عميقاً؛ ليس فقط من خلال الحل الذي يقترحه وحسب بل أيضاً وعلى وجه الخصوص لأنّه يميل إلى طرح السؤال بتعابير مختلفة تماماً. فلا يعود المطلوب معرفة كُنّه الحب الحقيقي، والجواب على سؤال: من يجب أن نحب وضمن أية شرط يمكن للحب أن يكون مشرفاً للمحسوب وكذلك للمحب؟ أو على أقل تقدير، سوف تصبح جميع هذه الأسئلة ملحقة وخاضعة لسؤال آخر، أولي وأساسي: ما هو الحب في جوهره بالذات؟⁽²⁾

كي نتخذ إجراء البلورة الأفلاطونية والمسافة التي تفصلها عن الغلمي الرائج، يمكننا التذكير بالطريقة التي أجاب بها إكزنيفون على هذا السؤال نفسه؛ فهو يبرز فيه قيمة العوامل التقليدية: التعارض بين الحب الذي لا يسعى سوى إلى لذة المحب والحب الذي يهتم بالمحسوب نفسه؛ وضرورة تحويل الحب الخاطف إلى صداقة على قدم المساواة، صداقة متبادلة ودائمة. وها هو إكزنيفون يقدّم في «المأدبة» وفي «المآثر»، سقراط الذي يرسم خطأ فاصلاً بكل قوة بين حب الروح وحب الجسد⁽³⁾، وينتقص في نفسه بالذات من قيمة حب الجسد⁽⁴⁾، ويجعل من حب الروح الحب الحقيقي ويفتش في الصداقة، في ال-*philia*، عن المبدأ الذي يعطي قيمة لكل علاقة (*sunousia*)⁽⁵⁾. ما يستتبع أنه لا يكفي دمج حب الروح مع حب الجسد؛ بل يجب تحرير كل ارتباط من أبعاده الجسدية (فعندما يحب المرء «الجسد والروح في

(1) Ibid., 192 b.

(2) حول إجابة Socrate على Aristophane، انظر: Banquet, 205 e.

(3) XENOPHON, Banquet, VIII, 12.

(4) Ibid., VIII, 25.

(5) Ibid., VIII, 13.

الوقت نفسه»، يتفوق الأول على العلاقة، أما ذبول الشباب فيضع الصداقة نفسها في المقدمة⁽¹⁾؛ يجب علينا، على غرار العبرة التي يقدمها سقراط، التهرب من جميع الاحتكاكات، والتخلي عن القبلات التي من طبيعتها وضع الحواجز أمام الروح، والتصرف حتى بشكل لا يلامس فيه الجسد الجسد الآخر، ولا يتعرض لـ«عضته»⁽²⁾. بالمقابل، يجب على كل علاقة أن يكون عمادها العناصر المكونة للصداقة: الحسنة والخدمات المقدمة، الجهود الكبيرة لتحسين وضع الغلام المحبوب، المودة المتبادلة، العلاقة الدائمة والمبنية بصورة قطعية ونهائية⁽³⁾. هل يعني ذلك في نظر إكزينوفون (أو في نظر سقراط الذي يقدمه على مسرحه) أنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد بين رجلين أي Eros - حب -، وإنما محض رابطة philia - صداقة، مودة؟ ألا فهذا هو المثل الأعلى الذي يظن إكزينوفون بأنه يستطيع التعرف عليه في سبارطة ليكورغ⁽⁴⁾. فالرجال الذين كانوا مولعين بأجساد الغلمان كانوا يعتبرون هناك، حسب رأيه، من الأشخاص «الأردال»، بينما كانوا يمتدحون البالغين الشرفاء الذين لا يحبون سوى روح اليافعين ويشجعون على هذا الحب الذي لا يتطلع من يحمله سوى إلى أن يجعل من هؤلاء اليافعين أصدقاء له؛ حتى أن «العشاق في سبارطة لم يكونوا أقل تحفظاً في حبهم للصغار من حب الآباء لأبنائهم، أو الإخوة حيال إخوتهم». غير أن إكزينوفون في «المأدبة» يقدم صورة أقل منهجية من هذا التقسيم. لأنه يرسم الخطوط العريضة لتصوير عن الإيروس ولذاته التي سوف يكون موضوعها الصداقة بحد ذاتها: ومن هذه الصداقة، ومما يمكن أن تشمل من حياة مشتركة، واهتمام متبادل، وحفاوة كل طرف بالطرف الآخر، وعواطف متقاسمة، لا يؤسس إكزينوفون لما يجب أن يحل محل الحب أو يستلم الراية منه بدلاً عنه، عند مجيء الوقت لهذا الأمر؛ لكنه يجعل منه ما يتطلب من العشاق أن يكونوا عاشقين: erontes tes philias، كما يقول في تعبير خاص جداً يسمح بإنقاذ إيروس، وصيانة قوته، إنما مع عدم إعطائه كمضمون محسوس سوى التصرفات التي تحمل معنى المودة المتبادلة والدائمة المستندة إلى روح الصداقة⁽⁵⁾.

Ibid., VIII, 14. (1)

Ibid., IV, 26; cf. aussi Mémorables, I, 3. (2)

XÉNOPHON, Banquet, VIII, 18. (3)

ID., République des Lacédémoniens, II, 12 - 15. (4)

ID., Banquet, VIII, 18. (5)

إن الغلمي الأفلاطوني مكون بطريقة جد مختلفة، حتى وإن كانت نقطة انطلاق التأمل هي تمامًا في السؤال المألوف عن الموقع الذي يجب إسناده إلى الأفروديزيات في علاقة الحب. وذلك لأن أفلاطون تحديدًا لا يعود إلى تلك التساؤلات التقليدية إلا كي يبين كيف تغيب المشكلة الجوهرية، في الإجابات المتسعة التي تقدم جوابًا على هذه التساؤلات.

إن أول خطابين في «فيدر»، الخطاب الساذج، خطاب ليزياس، والخطاب المتهكم، خطاب سقراط، يدافعان عن مبدأ أن الغلام لا يجوز أن يستسلم لمن يحبه. مثل هذه الأقوال، كما يلاحظ سقراط، لن يكون بإمكانها أن تقول الحق: «فما من حقيقة في لغة (ouk esti etumos logos) تزعم، بعد القبول بحضور العاشق، بأن الواجب يقضي أن يتوجه الحب إلى من هو غير محبوب وأنه يجب تقديم الحسنات إليه وذلك لأن المحب في حالة هذيان بينما المحبوب في وضعية مستقرة⁽¹⁾». أما خطابات بداية «المأدبة»، فهي تؤكد، على عكس ذلك، ويتوجّه للاهتمام لامتناع الحب بدلًا من إهانته، بأن الاستسلام من الأمور الجميلة إذا كان يتم كما يجب، لعاشق رفيع المقام⁽²⁾، وأنه لا يوجد أي ابتذال أو عيب في هذا الأمر، وأنه في ظل قانون الحب «الرضا الجميل ينسجم مع الرضا الجميل»⁽³⁾. فهذه الخطابات، كي تكون أكثر احترامًا للحب ليست أكثر etumoi - حقيقة - من خطابات ليزياس والمعلق الساخر الذي يردّ عليه في «فيدر».

في مواجهتها، تبدو أقوال ديوتيم المنقولة عنه في «المأدبة» والحكاية الخرافية الكبرى المروية في «فيدر» على لسان سقراط نفسه خطابات etumoi: خطابات حقيقية، وتربطها قرابة أصول مع الحقيقة التي تريد قولها. فكيف هي كذلك؟ وأين هو الاختلاف مع المديح أو الانتقاص اللذين يمهّدان لها؟ ألا فذلك لا يكمن في كون ديوتيم أو سقراط أكثر قوة أو أكثر تقشّفًا من باقي المتحدثين؛ وهي لا تتعارض معهما لأنّهما مسيران أكثر مما يجب ويعطيان للأجساد وللذات مكانًا أكبر مما يجب في حبّ لا يجوز أن يتوجّه سوى إلى الأرواح. إنّها تبتّر الموضوع لأنّها لا تطرح المشكلة مثلهما؛ وبما يتعلّق بلعبة الأسئلة التي كانت تقليدية في المجادلات بشأن الحب، ها هي تقوم بعدد من التحويلات والانتقالات الجوهرية.

ATON, Phèdre, 244 a. P (1)

ID., Banquet, 184 e; 185 b. (2)

Ibid., 196 c. (3)

1. الانتقال من سؤال عن السلوك الغرامي إلى التساؤل حول جوهر الحب. في الجدل الذي تصوغه الخطابات الأخرى، يكون الحب والحركة المتوترة جدًا والقوية جدًا التي تجرف العاشق من الأمور المفروضة سلفًا؛ وحينذاك يصبح الأمر الجوهري في هذا الشاغل معرفة - ما دام ذاك الحب «مقبولاً»⁽¹⁾ - كيف يتوجب على الشريكين أن يتصرفا: كيف، ضمن أية صيغة، إلى أي حد، بمساعدة أية وسائل إقناع أو بإعطاء ضمانات، ما للصدقة، سوف يكون على العاشق السعي للوصول «إلى ما يطمح إليه»؛ ثم كيف، ضمن أية شروط، بعد أية ممانعات وامتناعات، سوف يتوجب على المعشوق هو الآخر أن يستسلم. إنها مسألة سلوك، على خلفية حب موجود مسبقًا. والحال أن ما يتساءل بشأنه ديوتيم وسقراط، إنما هو تحديدًا كيان وجوهر ذلك الحب، طبيعته ومصدره، ما يشكل قوته وما يدفعه نحو مثل ذلك العناد أو مثل ذلك الجنون باتجاه موضوعه: «ما هو الحب بحد ذاته، ما هي طبيعته ومن ثم ما هي أعماله»⁽²⁾؟ إنه تساؤل أنطولوجي ولم يعد بعد مسألة مبادئ سلوكية. إن جميع المتحاورين يوجهون خطاباتهم نحو امتداح أو انتقاد، نحو الخط الفاصل بين الحب الجيد والحب السيء، نحو تحديد ما يناسب القيام به وما لا يناسب؛ ضمن نطاق الموضوعات المألوفة لسعي يبحث عن الموضوعات وعن بلورة فن المغازلة، يكون الموضوع الأول للتأمل هو السلوك أو لعبة السلوكيين المتبادلين. لكن أفلاطون على الأقل بشكل مؤقت، ينحّي هذه المسألة وبذلك ينحّي التقسيم المتعارف عليه بين الخير والشر، لي طرح سؤالاً حول معرفة ما معنى المحبة⁽³⁾.

ألا وإن صياغة السؤال على هذه الصورة يستدعي أولاً القيام بتغيير موضع مادة الحديث بالذات. وديوتيم يأخذ على سقراط - كما وفعلًا على جميع القائلين بالمدائح السابقة، أنهم حاولوا البحث في طرف «المحسوب» (ton eromenon) مبدأ ما يجب قوله حول الحب؛ ولذلك فهم بالتالي سمحوا لأنفسهم أن ينبهروا بفتنة، وجمال، وكمال الغلام المعشوق، وتلك المزاي، نسبوها بغير وجه حق إلى الحب ذاته؛ والحب لا يمكن أن يظهر حقيقته الخاصة إلا إذا طلبت هذه الحقيقة فيما هو عليه وليس من خلال ما هو محبوب. يجب إذن الرجوع من العنصر المحبوب إلى

(1) PLATON, Phèdre, 244 a

(2) المرجع، نفسه

(3) بعد خطاب فيدر، يذكّر سقراط بضرورة وجود، في تفكير ذاك الذي يتكلم، «معرفة بحقيقة الموضوع الذي سوف يكون مطلوبًا منه الكلام فيه» (Phèdre, 259 e)

العنصر الذي يحب (to eron) وطرح السؤال عليه دون سواء⁽¹⁾. وهذا أيضًا ما سوف يتم القيام به في «فيدر» حين يقوم سقراط ردًا على المديحين الأولين المتضادين، بالتفافه طويلة موضوعها نظرية الأرواح. لكن، ونتيجة لهذا الانتقال، أصبح من اللازم على الخطاب المجازفة بآلا يعود محض «مديح» (ضمن الصيغة المشتركة والمبهمة للمديح الموجّه على حدّ سواء إلى المحبّ وإلى المحبوب)؛ بل سوف يتوجّب عليه أن يقول - كما في «المأدبة» - ما هي الطبيعة «الوسيط» للحب، وما هو الخلل الذي يعتريه (حيث أنّه لا يمتلك الأشياء الجميلة التي يشتهيها)، والقربة بين البؤس والحيلة*، بين الجهل والمعرفة تلك الأمور التي كانت منها ولادته -؛ وسوف يكون مطلوبًا منه أن يقول، كما في «فيدر»، بأية طريقة يمتزج فيها النسيان بالتذكّر للمشهد السماوي العلوي، وما هو الدرب الطويل من الآلام الذي سوف يؤدي به في النهاية.

2. الانتقال من السؤال حول شرف الغلام إلى السؤال حول حب الحقيقة:

القول مع ديوتيم أن من الأفضل أن يحوّل المرء نظره من العنصر المحبوب لينقلها إلى عنصر المحبّ لا يعني القول بأنّ موضوع المحبة لم يعد مطروحًا؛ على العكس، إن التطور الكلّي الذي جاء لاحقًا بعد هذه الصياغة الجوهرية يكرس تحديد ما هو العنصر المحبوب في نطاق الحب. لكن، منذ أن بدأ الحديث عن حب في خطاب يُريد أن يشرح ما هو جوهره وليس التغني بجمال من نحب، سوف يتم طرح السؤال عن موضوع المحبوب بتعابير مختلفة.

في الجدل التقليدي، كانت بداية انطلاق التساؤل تتمّ من جهة الموضوع الذي ينصبّ الحب عليه؛ فمن بعد معرفة من هو، وما يجب أن يكون ذلك الذي نُحبّ - الجمال ليس في الجسد وإنما أيضًا في الروح، التأهيل الضروري له، الشخصية الحرّة، النبيلة، الرجولية، الشجاعة التي يجب أن يكتسبها، إلخ، التساؤل عن صيغة الحب المشرف له وللمحب، ذلك الحب الذي يجب أن يكون موضوعًا له. إنّ احترام المحبوب، بما هو عليه فعليًا، هو ما كان يُفترض بأن يُعطي صيغته الخاصة وأسلوبه المتحفّظ لمن بالإمكان أن يُطلب منه. بالمقابل، في التساؤل الأفلاطوني كان التقدير موجّهًا إلى ماهية الحب بالذات وهو ما يجب أن يرسم، في الحقيقة حدود موضوعه.

Ibid. 204 e. (1)

* بالإشارة إلى ولادة الحب من اللقاء بين ربّ الحيلة وربة التوسّل والاستجداء، حسب الميثولوجيا الإغريقية «المترجم».

إذ بما هو أبعد من مختلف الأشياء الجميلة التي يُمكن للعاشق أن يتعلق بها، يُبين ديوتيم لسقراط بأنّ الحب يسعى إلى أن يتولّد في التفكير، وأن يرى «الجمال فيه بالذات»، حسب حقيقة طبيعته، حسب نقائه دون أية شائبة و«وحسب وحدة صيغته». وفي «فيدر»، ها هو سقراط شخصياً يُبين كيف أنّ الروح، إذا كانت، ممّا سبق أن رأت في السماء، قد احتفظت بذكرى قوية، وإذا كانت تسيرُ بطاقة كبيرة تقودها، وإذا لم تكن لتتجرف مع الخضوع لانطلاقها نحو الشهوات المدنّسة، لا تتعلّق بالموضوع المحبوب إلّا لِمَا يحمل في داخله من انعكاس ومحاكاة للجمال بالذات.

كما نجدُ بوضوح عند أفلاطون الفكرة القائلة بأنّ الحب يجب أن يتوجّه إلى روح الغلمان وليس إلى أجسادهم. لكنّه لم يكن الأول ولا الوحيد الذي قال ذلك. فنظراً لوجود نتائج قوية إلى هذا الحد أو ذاك، كانت تلك فكرة واسعة الانتشار في سياق المجادلات التقليدية حول الحب، والذي أعطاه إكزنيوفون، - ناسباً ذلك إلى سقراط - صيغة جذرية. لكن، ما هو خاص بأفلاطون، ليس ذلك الفصل، وإنّما الطريقة التي يؤسّس عليها الطابع المتدنّي لحب الأجساد. لقد أسّس تلك الدونية فعلياً، ليس على جدارة الغلام المعشوق والاحترام الواجب تقديمه إليه، وإنّما على ما يكمن داخل العاشق ويحدّد كيان وصيغة ذلك الحب (رغبته بالخلود، صبوته إلى الجمال في نقائه، وتذكّر ما كان قد رأى في السماء). وعلاوةً على ذلك (وفي إطار هذا الأمر فإن «المأدبة» ومثلها «فيدر» هما واضحا كلّ الوضوح) فهو لا يرسم خطأً فاصلاً واضح المعالم، وقطعياً، ولا يُمكن تجاوزه، بين الحب السيّئ للجسد والحب الجميل للروح؛ ومهما كان الانتقاص، ومهما كان التدنّي فيما يخصّ التعلّق بالجسد إذا ما قورنَ بتلك الحركة الموجهة نحو الجمال، ومهما كان ذلك الحب خطيراً في بعض الأحيان لأنه يمكن أن يحرف المحبّ عن طريقه ويوقفه، فلم يُستبعد ذلك التعلّق بالجسد دفعةً واحدة ولم تتمّ إدانته إلى أبد الأبدنين. من الجسم الجميل، نحو الأجسام الجميلة، حسب المقولة الشهيرة في «المأدبة»، ومن بعد ذلك من تلك الأجساد الجميلة نحو الأرواح، ثم نحو ما هو جميل في «المشاغل»، «وقواعد السلوك»، «والمعارف»، وصولاً في نهاية المطاف إلى بلوغ النظرة «الأفق الرحب الذي سبق أن خُصّ به الجمال»⁽¹⁾، تستمرّ الحركة. كما أنّ «فيدر» مع تمجيده الكامل للشجاعة والكمال في الأرواح التي لم تستسلم، لا يخصّ بالعقاب الأرواح التي، بعد

Ibid, 210 c - d. (1)

أن عاشت حياةً متعلّقة بالشرف بدلاً من الفلسفة، استرسلت وانجرفت مع ما وقع لها، مأخوذةً بالتوقّد، عند «ارتكاب الأمر»؛ دون شكّ، في اللحظة التي تصل فيها الحياة الدنيا إلى خاتمتها، فأرواحهم تُغادر الأجساد، ويُحرمون من الأجنحة (بخلاف ما يجري مع أولئك الذين ظلّوا «أسياداً على أنفسهم»); وهكذا فلن يكون بإمكانها المضي إلى أعلى عليين؛ بل سوف تكون مجبرة على رحلة ما تحت الأرض؛ وها هما العاشقان، وكل منهما صحبة الآخر، سوف يقومان بالرحلة تحت السماء، إلى أن يتمّ حصولهما بدورهما على أجنحة⁽¹⁾ «بسبب الحب الذي حملاه». فليس إقصاء الجسد هو ما يطبع سقراط جوهرياً بطابعه، وإنما الحب الحقيقي؛ لأنّه، من خلال مظاهر الموضوع المحبوب، يُعبّر عن رابطة تربط بالحقيقة.

3. الانتقال من السؤال حول عدم التناظر بين الشريكين إلى السؤال عن نقطة التقاء الحب:

وفق المواضيع المأخوذة، كان من المتعارف عليه بأن الإيروس - الحب - يأتي من العاشق؛ أما المعشوق، فلم يكن بإمكانه أن يكون فاعلاً إيجابياً في الحب، تماماً على قدر المساواة مع العاشق. دون شكّ، كان المطلوب منه بالمقابل وجود تعلق، إيروس مضاد. غير أنّ طبيعة هذه الاستجابة تطرّح مشكلة؛ فلا يمكن أن تكون متناظرة بدقة مع ما كان من وراء حدودها؛ فأكثر من شهوة العاشق ولذّته، كان الغلام على ما هو مفترض رجع صدى للحفاوة لدى هذا العاشق، ولحسناته، وتوسّله، وللقدوة التي يُمثّلها؛ وكان الواجب يقضي بانتظار اللحظة التي يكون فيها اندفاع الحب قد توقّف والتي يكون فيها العمر، باستبعاده للمشاعر المتوقّدة، قد نحى جانباً الأخطار، كي يُصبح بإمكان الصديقين الارتباط ما بينهما بعلاقة ذات تبادل مشترك ودقيق.

لكن إذا كان الإيروس علاقة مع الحقيقة، فالعاشقان لن يكون بإمكانهما الاجتماع إلا بشرط ارتقاء المحبوب، هو الآخر أيضاً، إلى الحق بقوة الإيروس نفسه. في الغلطة الأفلاطونية، لا يمكن للمعشوق أن يبقى في وضعية الموضوع بالنسبة لحب الآخر، مكتفياً ببساطة بانتظار أن يستقبل، على سبيل التبادل الذي هو من حقوقه (حيث أنه معشوق)، الإرشادات التي هو بحاجة إليها والمعارف التي يصبو إليها بل من المناسب أن يُصبح فعلياً شخصاً فاعلاً في علاقة الحب تلك. وهذا ما يفسّر بالضبط ما حدث، عند نهاية الخطاب الثالث في «فيدر»، من انقلاب وفرّ الانتقال من وجهة نظر العاشق

Phèdre, 256 c - d. (1)

إلى وجهة نظر المعشوق. لقد وصف سقراط المسار، والتوقّد، والآلام عند من يحب، والمعركة المضنية التي توجبّ عليه خوضها كي يُحكم الإمساك بزمام أموره. وها هو الآن يعرض المعشوق: محيطه، ربّما، جعل اليافع يعتقد بأنّه لا يصلح إلّا للاستسلام لعاشق؛ لكنه يتقبّل مع ذلك مخالطة عاشقه؛ ويجعل حضور هذا الأخير خارجًا عن طوره؛ وبدوره يشعر بأنّه يرتفع على موج الشهوة، وبأنّ أجنحة وأرياشًا راحت تنبّت على روحه⁽¹⁾. بكل تأكيد، هو لا يعلم حتّى تلك اللحظة الطبيعة الحقيقية لما يصبو إليه، وحين يُريد تسمية تلك الطبيعة تخونه الكلمات؛ ولكنّه «يُحيط بذراعيه» عنق عاشقه و«يمنحه قبلات»⁽²⁾. وهذه اللحظة لها أهميتها إذ خلافًا لما يجري في فن المغازلة، تستدعي «جدلية الحب» هنا عند العاشقين حركتين متماثلتين تمامًا دقيقًا؛ فالحب هو نفسه، حيث أنّه، لكلّ منهما، الحركة التي تدفع نحو الحقّ.

4. الانتقال من فضيلة الغلام المعشوق إلى حب المعلم وحكمته:

في فنّ المغازلة، كان من اختصاص العاشق القيام بالملاحظة؛ وحتى لو كان مطلوبًا منه أن يحافظ على تحكّمه بنفسه، كان من المعلوم حقّ العلم بأنّ قوة ضغط حبه تُعرّضه للانجراف رغم أنفه. ولذلك كانت النقطة الصلبة هي المقاومة، هي شرف الغلام، جدارته، وعناده المعقول والذي يمكن أن يظهر لديه عند المقاومة. لكن، منذ أن يتوجّه الإيروس نحو الحقيقة، يكون هو الأكثر تقدّمًا على درب الحب، هو الأكثر حبًا للحقيقة والذي سوف يكون بإمكانه الأخذ بيد الآخر ومساعدته على ألاّ يُسَفّ في اللذات الدنيئة. إنّ الأكثر علمًا بالحب سوف يكون أيضًا معلّم الحقيقة؛ وذاك سوف يُصبح دوره، أي تعليم المحبوب كيف ينتصر على شهواته ويُصبح «أقوى من نفسه بالذات». في علاقة الحب، وكنتيجة لذلك الارتباط بالحقيقة التي منذ ذلك الحين وصاعدًا ترسم هيكلية تلك العلاقة، ثمة شخص جديد يظهر: إنه المعلم، الذي يُطلّ ليحتل مكانة العاشق، لكنّه بالتحكّم الكامل الذي يُمارسه على نفسه يقلب معنى اللعبة، يُزعزع الأدوار، يطرح مبدأ التخلّي عن الأفراد ويزيادات ويُصبح في نظر جميع اليافعين المتعطشين للحقيقة، موضوعًا للحب.

ذلك هو المعنى الذي من المناسب دون شكّ أن نُعطيه للصفحات الأخيرة من «المأدبة» مع وصف العلاقات التي يصونها سقراط ليس فقط مع ألسيبياد، وإنما أيضًا

Phèdre, 255 b – c. (1)

Ibid., 255 e – 256 a. (2)

مع شارميد، ابن غلوكون، ومع أوتيديم، ابن ديوقليس، ومع كثيرين غيرهم أيضًا⁽¹⁾. لقد انقلب توزيع الأدوار انقلابًا كليًا: فالغلمان اليافعون - أولئك الجميلون الذين يُطاردهم عدد كبير من العشاق - هم الآن عُشاق سقراط؛ إنهم يلاحقونه خطوة بخطوة، ويسعون إلى إغرائه، ويُريدون تمامًا أن يمنحهم حسناته، أي أن ينقل إليهم كنز حكمته. إنهم في وضعية العاشقين وهو، الرجل العجوز بجسمه المتهالك، يكون في وضعية المعشوق. لكن، ما لا يعلمونه، وما اكتشفه ألسبياد أثناء «الامتحان» الشهير، هو أن سقراط غير محبوب من طرفهم إلا بمقدار ما يستطيع أن يُبدي من مقاومة لإغرائهم؛ دون أن يعني ذلك أنه في نظرهم دون حب ولا شهوة، ولكنه محمول بقوة الحب الحقيقي، وأنه يُحب حقًا وصدقًا الحق الذي يجب أن يكون محبوبًا. وكان ديوتيم قد سبق له قول ذلك: إنه الوحيد بين جميع البشر في العالم في موضوع الحب. وحكمة المعلم السيد منذ ذلك الوقت (وليس بعد الآن شرف الغلام) هي ما تطبع في الوقت نفسه بطابع الحب الحقيقي وهي المبدأ الذي يمنع من «الاستسلام».

إن سقراط المزعوم الذي يظهر في ذلك المقطع يكتسي بسلطات خاصة بالشخصية التقليدية للـ *theios aner*: قوة التحمل البدني، الاستعداد لعدم التحسس، القدرة على تغييب الجسد وعلى أن يركّز في نفسه طاقة الروح بأكملها⁽²⁾. لكن يجب أن نفهم بأن هذه القوى تقوم هنا بإحداث تأثير في اللعبة الشديدة الخصوصية، لعبة الإيروس؛ إنها تؤكد فيه السيطرة التي كان سقراط قادرًا على أن يُمارسها على نفسه؛ وبالتالي فهي تُعطيه امتيازًا يعبر في الوقت نفسه عن كونه الموضوع الأسمى للحب الذي يُمكن أن يتوجّه إليه الشباب اليافعون، إنما أيضًا عن كونه الوحيد الذي يُمكن أن يأخذ بيد الحب عندهم وصولًا إلى الحقيقة. ضمن لعبة الحب حيث تتجابه هيمنات متنوعة (هيمنة العاشق الساعي إلى الاستيلاء على المعشوق، وهيمنة المعشوق الساعي إلى التملص والفرار، ومن خلال هذه الممانعة يجعل العاشق في وضعية استعباد)، يأتي سقراط بنمط آخر من الهيمنة: الهيمنة التي يُمارسها معلم الحقيقة والتي يتميز من خلالها بالسيادة التي يُمارسها على نفسه بالذات. وهكذا يُمكن أن يظهر الغلمي الأفلاطوني في إطار ثلاثة مظاهر: من جانب، هو

cf. P. Hadot, *PLATON, Banquet*, 222 b. Sur les rapports de Socrate et d'Éros, (1) Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 69 – 82.

H. JOLY, *Le Renversement platonicien*, 1974, pp. 61 – 70. (2)

طريقة لتقديم جواب على صعوبة ضمنية، في الثقافة الإغريقية، صعوبة العلاقات بين الرجال والغلمان: ألا وهي معرفة الجواب على التساؤل حول الوضع الواقعي الذي يجب إعطاؤه للشريكين باعتبارهما مواضيع للذة؛ من هذه الزاوية، يبدو جواب أفلاطون أكثر تعقيداً لا غير وأكثر تبلوراً من الإجابات التي كان يُمكن اقتراحها في «المجادلات» المتنوعة بشأن الحب، أو، تحت اسم سقراط، في نصوص إكزينوفون. في واقع الأمر، يحلّ أفلاطون صعوبة موضوع اللذة بنقله للسؤال من الفرد المعشوق إلى طبيعة الحب بحدّ ذاته؛ وبهيكَلته لعلاقة الحب كعلاقة مع الحقيقة؛ بإعطاء هذه العلاقة صفة الازدواج وبوضعها أيضاً بصورة تامة على حد سواء عند من هو معشوق ومن هو عاشق؛ وبعكس دور اليافع المعشوق ليجعل منه عاشقاً لمعلم الحقيقة. ضمن هذا القياس، يُمكننا تماماً القول بأنّه يُحقّق إرضاء التحدي الذي أطلقته الحكاية الخرافية عند أرسطوفان: فقد أعطى لتلك الحكاية مضموناً حقيقياً؛ وبرهن كيف أنّ الحب نفسه الذي، بحركة واحدة هي نفسها، يستطيع أن يوجد على حدّ سواء paiderastes و philerastes. بحيث لا يعود من سبب موجب لوجود فقدان التناظرات، والمسافات الفاصلة في العمر، والممانعات والتهربات التي كانت تُنظّم في ممارسة الحب المشرف العلاقات الصعبة دائماً ما بين العاشق والمعشوق - الشخص الفاعل الإيجابي والشخص كموضوع ملاحق؛ أو بالأحرى إنها يُمكن أن تتطوّر وفق حركة مختلفة كلياً، باتخاذ صيغة أخرى مختلفة كلياً، وبفرضها لعبة مختلفة تماماً: لعبة السير الذي يرسم مساره معلم الحقيقة ويُعلّم من خلاله الغلام ماهية الحكمة.

لكن من خلال ذلك تحديداً، نرى بأنّ الغلميّ الأفلاطوني - وهنا نجد الجانب الآخر له - يأتي بسؤال يعتبره أساسياً في علاقة الحب، ألا وهو السؤال حول الحقيقة. وهذا الأمر، بصيغة مختلفة كلياً عن صيغة الـ logos - اللوغوس - الذي يقضي الواجب بالخضوع لشهواته في التعامل مع اللذات. مهمة العاشق (وهي ما سوف يسمح له فعلياً بالوصول إلى هدفه المقصود)، هي الاعتراف بحقيقة الحب فعلياً، ذلك الحب الذي أمسك بخناقه. وهنا، الجواب على تحديّ أرسطوفان يُحوّل الجواب الذي جاء به هذا الأخير؛ فالفرد لا يُفتش عن النصف الثاني الضائع عند الآخر؛ بل يسعى إلى الحق الذي يرتبطُ برابطة قرابة مع روحه. ونتيجةً لهذا الأمر، فالجهد الأخلاقي الذي يجب عليه بذله سوف يكون، دون أيّ تراخٍ أبداً، اكتشاف ووضع اليد على، تلك العلاقة مع الحقيقة التي هي المستند الخفيّ لحبه. ونرى

حينذاك كيف أن التأمل الأفلاطوني يميل إلى الانفصال عن القولية الإشكالية الرائجة والتي تتسلق حول موضوع الحب والكيان الذي يجب أن يُعطى له، ليفتح الطريق أمام التساؤل عن الحب الذي سوف يتسلق على الشخص الفاعل وعلى الحقيقة التي هو قادرٌ عليها.

أخيرًا، إن الغلمي السقراطي، كما يعرضه أفلاطون، يطرح أسئلة عديدة كانت مألوفة في المناقشات حول الحب ولكنه لا يهدف إلى تحديد السلوك المناسب حيث يُمكن توازن الممانعة الطويلة بما فيه الكفاية من طرف المعشوق والإحسان ذي القيمة الكبيرة بما يكفي من طرف العاشق؛ وهو يُحاول أن يحدّد ما هي الحركة الخاصة، وما هو الجهد، وما هو الاشتغال على نفسه بالذات من طرف إيروس العاشق بحيث يُصبح بإمكانه تخليص علاقته وتأسيسها مع جوهر الحق. فبدلًا من أن تكون إرادته موجهة إلى أن يرسم بصورة نهائية الخط الذي يسمح بفصل المشرف عن اللامشرف، ها هو يسعى لوصف التوجّه - بما فيه من صعوبات ومهالك، وبما فيه من سقطات - والمؤدي إلى النقطة التي يستعيد فيها جوهره الخاص. إن «المأدبة» و«فيدر» يُقدّمان الانتقال من غلمية مواكبة لممارسة «المغازلة» وحرية الآخر إلى غلمية تدور دائمًا حول تقشّف الشخص الفاعل والوصول المشترك إلى الحقيقة. ومن خلال هذا الأمر تحديدًا، يكون التساؤل قد غير موضعه إذ في التأمل حول الـ *chresis aphrodision*، كان موجهًا إلى اللذة وديناميتها والتي من المناسب بالتحكّم بالذات، تأمين ممارستها السليمة والتوزيع المشروع؛ أمّا في التأمل الأفلاطوني حول الحب فالتساؤل موجه إلى الشهوة التي يجب الأخذ بيدها نحو موضوعها الحق (ألا وهو الحقيقة) اعترافًا بأنه هو الجوهر الكامن في وجوده الحق. ألا وإن حياة الاعتدال، الـ *sophrosune*، كما هو موصوف في «القوانين»، هو وجود «طيب الأثر على جميع المستويات»، مع وجود آلام هادئة، ولذات هادئة، وشهوات مرنة (*eremaiai hedonai, Malakai*) و«غراميات لا هياج فيها» (*erotes ouk emmaneis*)⁽¹⁾؛ ونحن هنا ضمن نطاق اقتصاد بالذات يتحقق بالسيطرة التي يُحقّقها المرء بنفسه على نفسه. والروح التي نجد وصفًا في «فيدر» لجولاتها وحالات توقّدها الغرامي، ثمة إلزام أيضًا، إذا كانت تُريد الحصول على مكافأتها واستعادة وطنها ما وراء السماء، والسير بمقتضى «ريجيم منظم» (*tetagmene diaite*) يتأمّن لأنها «سيدة نفسها» وأنها «مهمّة بالقياس

PLATON, Lois, V, 734 a. (1)

الدقيق»، لأنها نزلت بـ«ما هو من وراء ولادة العار إلى دَرَكَ العبودية» وتهب على العكس «الحرية لما يُنتج الفضيلة»⁽¹⁾. غير أن المعركة التي سوف يتوجب عليها أن تخوضها فيوجهه عنف شهواتها، لن يكون بإمكانها شَنّ هذه المعركة إلا بعلاقة مضاعفة مع الحقيقة: علاقة معه شهوتها الخاصة التي يتم التساؤل حول جوهرها، والعلاقة مع موضوع شهوتها المعترف به كوجود حقيقي.

نرى على هذه الصورة ارتسام أحد النقاط التي سوف يُصاغ عندها التساؤل عن إنسان الشهوة. دون أن يعني ذلك القول بأنّ الغلمية الأفلاطونية قد أطاحت بضربة واحدة وبصورة قطعية بأخلاقية اللذات وبالتعامل معها. سوف نرى على العكس كيف أنّ هذه الأخلاقية قد استمرت في التطور والتحول. غير أنّ العرف الفكري المستمد من فكر أفلاطون سوف يكون له أهميته، في مرحلة آجلة، عندما يقع النظر في إشكالية السلوك الجنسي انطلاقاً من روح اللذة ومن استجلاء خفاياها.

يحتوي هذا التأمل الفلسفي بخصوص الغلمان على مفارقة تاريخية. وذلك لأنّ الإغريق، لهذا الحب الذكوري، وبدقة أكبر لهذا الحب الموجّه نحو اليافعين والمراهقين، والذي كان لا بد له من بعد ذلك لفترة طويلة وبقسوة شديدة أن يكون موضع إدانة، أعطوه شرعية حيث يطيب لنا التعرف على أنها برهان على الحرية التي كانوا يُعطونها لأنفسهم في هذا المجال. ومع ذلك، في هذا الخصوص تحديداً، أكثر بكثير ممّا يتعلّق الأمر بالصحة (التي كانوا يهتمون بها أيضاً)، وأكثر بكثير ممّا يتعلّق بالمرأة وبالزواج (بصدد النظام الجيد الذي كانوا يسهرون عليه) مع ذلك، قاموا بصياغة ضرورة تصرّفات التقشّف الأشدّ تشدّداً. بالتأكيد، ما عدا الحالات الاستثنائية، لم يُدينوا ذلك الحب ولا حرّموه. علماً بأننا تحديداً في التأمل حول حب الغلمان نرى تشكّل مبدأ «التعفّف الذي لا حدود له»، والمثل الأعلى للزهد الذي قدّم سقراط أنموذجاً له، بممانعته ومقاومته للغواية والإغراءات دون أية شائبة، والفكرة عن كون هذا الزهد يحملُ بحد ذاته قيمةً ساميةً روحية. بطريقة يُمكن أن تكون مفاجئة عند النظرة الأولى، رأينا تشكّل بعض العناصر الكبرى لأخلاقية جنسية، في الثقافة الإغريقية وبخصوص حب الغلمان، وهي الأخلاقية التي سوف تُطرح بذلك الحب تحديداً باسم هذا المبدأ: ضرورة وجود تناظر وتبادل في العلاقة الغرامية، وإلزامية خوض معركة قاسية وطويلة الأمد مع الذات، والتطهير التدريجي لحبّ لا يتوجّه

Puton, Phèdre, 256 a – b (1)

سوى نحو الكائن بالذات ضمن ما يحمل من حقيقة، وتساؤل الإنسان حول ذاته كموضوع شهوة.

سوف يفوتنا الأمر الجوهرى إذا تخيلنا بأن حب الغلمان قد أنتج منعه بالذات، أو أن الالتباس الخاص بالفلسفة لم يقبل حقيقته الواقعية إلا بفرض ضرورة تجاوزه. بل يجب أن يبقى في الأذهان عندنا أن هذا «الزهد والتقشف» لم يكونا طريقة للحط من قيمة حب الغلمان؛ بل كان ذلك على العكس طريقة لوضع أسلوب متفن مرهف وبالتالي إعطاه صيغةً ووجهًا، وإضفاء قيمة عليه. دون أن ينقص ذلك من الوجود الدائم لإلزامية التعقّف الكامل وإعطاء ميزة للسؤال حول الشهوة وهما الأمران اللذان أدخلتا عناصر لم يكن من السهولة تهيئة مكانة لها في أخلاق منظّمة حول البحث عن التعامل مع اللذات.

خلاصة

إذن، في حقل الممارسات المعترف بها (ممارسة الريجيم، ممارسة تدبير أمور المنزل، ممارسة «المغازلة» الموجهة نحو اليافعين) وانطلاقاً من التأملات الساعية إلى تبلور هذه الأمور، تساءل الإغريق حول السلوك الجنسي كرصيد أخلاقي، وسعوا إلى تحديد صيغة اعتدال مطلوب ضمنها.

لا يعني ذلك القول بأن الإغريق عموماً لم يكونوا مهتمين باللذات الجنسية إلاً انطلاقاً من وجهات النظر الثلاث تلك لأننا نجد في الأدب الذي أمكنهم أن يتركوه لنا العديد من الشهادات التي تُثبت وجود موضوعات أخرى ومشاغل أخرى. لكن إذا أردنا التوقف، كما أردت القيام به هنا، عند الخطابات ذات الأوامر والتي من خلالها حاولوا إعمال التفكير بسلوكهم الجنسي وتنظيم هذا السلوك، فإن هذه المجالات الإشكالية الثلاثة تظهر بأنها أهم بكثير من كل ما سواها. ومن حولها، طور الإغريق فنون العيش، والسلوك، والـ«تعامل مع اللذات» وفق مبادئ قسرية ومتقشفة.

للهولة الأولى، يُمكن أن يتكوّن عندنا انطباع بأن هذه الصيغ المختلفة من التأمل قد اقتربت إلى أقرب مسافة من صيغ التقشف التي سوف نجدها لاحقاً في المجتمعات الغربية المسيحية. في جميع الأحوال، قد نجد أنفسنا ميّالين إلى تصحيح التعارض الذي ما يزال مقبولاً بصورة رائجة، التعارض بين فكر وثني «متسامح» حيال ممارسة «الحرية الجنسية» والأخلاق الكثيرة والمنكمشة التي سوف تأتي من بعدها. يجب تماماً أن نرى فعلياً بأن مبدأ اعتدال جنسي متين يُمارَس بعناية هو من التعاليم التي لا يعود تاريخها لا إلى المسيحية، بكل تأكيد، ولا إلى «التاريخ القديم» المتأخر، ولا حتى إلى الحركات المتشدّدة التي أمكننا معرفتها عند الرواقيين على سبيل المثال، في الحقبة الهيلينية والرومانية. منذ القرن الرابع، نجد صيغة متبلورة بكل وضوح قائمة على الفكرة القائلة بأن النشاط الجنسي هو بحدّ ذاته يحمل خطراً مهلكاً كما أنّه ذو تكاليف عالية، وعلى ارتباط وثيق بفقدان الجوهر الحياتي، بحيث يتوجّب وجود اقتصاد شديد التدقيق لتحديد لآئه في حقيقة الأمر غير ضروري؛ كما نجد أيضاً نمط علاقة زوجية تقتضي من طرف الزوجين تعقّفاً متساوياً عن اللذة «الأبعد من حدود

الزوجية»؛ ونجد أخيراً فكرة تخلي الرجل عن كل علاقة جسدية مع أي غلام. وجود مبدأ عام يقول بالاعتدال، الاشتباه بأن اللذة الجنسية قد تكون شرّاً، المخطّط الأولي لإخلاص حصري في نطاق الزواج الأحادي، المثل الأعلى حول الطهارة المتشدّدة: ألا بكلّ وضوح لم يكن الإغريق ليعيشوا وفق هذا النمط؛ غير أنّ التفكير الفلسفي، والأخلاقي، والطبي، الذي تشكّل في أوساطهم، ألّمّ بقم بصياغة بعض من المبادئ الأساسية التي لم يكن للأخلاق اللاحقة - وبصورة فريدة الأخلاق التي أمكن وجودها في المجتمعات المسيحية - على ما يبدو سوى أن تعود إليها؟ مع ذلك لا يمكننا التوقّف عند هذا الحدّ؛ فالإلزامات يمكنها تماماً أن تكون شكلياً متماثلة: وهذا لا يبرهن في نهاية الأمر سوى على فقر الممنوعات ورتابتها. إنّ الطريقة التي بُني عليها النشاط الجنسي، والتي تمّ الاعتراف به بموجها، وتنظيمه كرسيد أخلاقي ليس من الماهية نفسها لمجرّد أن ما هو مسموح أو ممنوع، يُنصح به أو يُنهى عنه، هو من ماهية واحدة.

وكما رأينا، فالسلوك الجنسي مؤلف كمجال للتطبيق الأخلاقي، ضمن التفكير الإغريقي، تحت صيغة الأفروديزيا، في أفعال لذة قائمة على حقل صدامي لقوى يصعب التحكم بها؛ وهذه الأفعال تستنجد، كي تتخذ صيغة سلوك يُمكن قبوله عقلياً وأخلاقياً، تشغيل استراتيجيّة القياس واللحظة المناسبة، والكمية واغتنام الفرصة السانحة؛ وهذه الاستراتيجية تنحو، كما لو إلى نقطة الكمال وإلى خاتمة لها، نحو تحكّم دقيق بالذات حيث الشخص يكون «أقوى» من نفسه بالذات حتى في ممارسة السلطة التي يُهيمن بها على الآخرين. والحال، فوجوب التشدّد اللازم بفعل تشكّل هذا الشخص المتحكّم بنفسه لا يحضر ضمن صيغة قانون شامل يجب على كل فرد وعلى الجميع أن يخضعوا له؛ وإنّما بالأحرى هو مبدأ أسلوب متفتّن يرسم السلوك لأولئك الذين يريدون أن يُعطوا لوجودهم الشكل الأجمل والأكثر كمالاً قدر الإمكان. وإذا أردنا تثبيت أصل تعود إليه تلك الأفكار الكبرى التي أعطت صيغة لأخلاقنا الجنسية (انتماء اللذة إلى المجال الخطير، مجال الشر، والإلزام بالإخلاص في إطار الزواج الأحادي وإقصاء الشركاء من الجنس نفسه)، فلا يجوز أن ننسب هذه الأمور إلى تخيل يُطلق عليه اسم الأخلاق «اليهودية - المسيحية» وحسب، وإنّما على وجه الخصوص لا يجوز أن نبحت فيها عن الوظيفة العابرة للزمن، ووظيفة التحريم، أو الصيغة الدائمة للقانون. فالتكشف الجنسي الذي نصحت به باكراً الفلسفة الإغريقية لا يتجذّر في الخروج عن الإطار الزمني لقانون سوف يتخذ طوراً بعد آخر

الأشكال المتنوعة تاريخياً للقمع بل إن هذه الأخلاق تنبع من تاريخ، إذا أردنا أن نفهم تحولات التجربة الأخلاقية، هي قطعية وحاسمة أكثر من أخلاق القوانين: إنه تاريخ «أخلاقية» مفهوم كبلورة لصيغة حول العلاقة بالذات، وهي علاقة تسمح للفرد بأن يتشكل كشخص ذي سلوك أخلاقي. من طرف آخر، إن كلاً من الفنون الثلاثة الكبرى في مجال السلوك، التقنيات الثلاث بخصوص الذات، التي كانت مشروحة في الفكر الإغريقي - «الحمية»، «الاقتصادي»، «العلمي» - قد اقترح أخلاقاً جنسية فريدة، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكلٌّ من هذه الفنون قد اقترح على الأقل قبولية فريدة للسلوك الجنسي. في نطاق هذه البلورة لمقتضيات التقشف لم يبحث الإغريق وحسب عن تحديد كود لسلوكيات إجبارية مفروضة على الجميع، لكنهم أيضاً لم يبحثوا عن تنظيم السلوك الجنسي كمجال متصل في جميع جوانبه بمجموعة وحيدة من المبادئ وهي دائماً نفسها لا تتغير.

من طرف «الحمية»، نجد صيغة اعتدال محدّدة بالتعامل المحسوب وغبّ الطلب مع الأفروديزيات؛ وكانت ممارسة هذا الاعتدال تستدعي انتباهاً متمحوراً على وجه الخصوص على التساؤل عن «اللحظة» وعن التشابك بين الحالات المتنوعة للجسد والخصائص المتبدلة لفصول السنة؛ وفي صميم هذا الشاغل يرتفع الخوف من العنف، والخشية من الإنهاك، والاهتمام المضاعف ببقاء الفرد وبالحفاظ على بقاء النوع. ومن طرف «الاقتصادي» نجد صيغةً لاعتدالٍ محدّد ليس بالإخلاص المتبادل بين الزوجين، وإنما بامتياز ما يحفظه الزوج حيال زوجته الشرعية التي يُمارس عليها سلطته؛ والرصيد الزمني ليس قائماً على الإمساك باللحظة السانحة، وإنما بالحفاظ، على امتداد العمر بهيكلية ما قائمة على التراتب الهرمي وخاصة بتنظيم شؤون المنزل؛ وفي سبيل توفير هذه الديمومة يجب على الرجل التخوّف من كل إفراط وممارسة التحكّم بالذات من خلال التحكّم الذي يُمارسه على الآخرين. وأخيراً، فإنّ الاعتدال الذي نجده مطلوباً في «العلمي» هو الآخر من نمطٍ مختلف إذ حتى وإن كان لا يفرض التعقّف الخالص والبسيط، أمكننا أن نرى أنّه يميل نحو هذا الاتجاه وأنه يحمل معه المثل الأعلى القائم على تعقّف يبتعد عن كل علاقة جسدية مع الغلمان. وهذه «العلمية» مرتبطة بإدراك للزمن شديد الاختلاف عن الإدراك الذي نجده في الجسد أو الزواج؛ فهنا نحن حيال تجربة زمن خاطف يؤدي قدرياً إلى خاتمة قريبة الأجل. وأمّا فيما يخصّ الشاغل الذي يُحرّك هذه التجربة، فهو شاغل الاحترام الواجب لرجولة المراهق ولكيانه المستقبلي كرجلٍ حر؛ فلا يعود

الأمر ببساطة عند الرجل أن يكون سيدًا متحكمًا بلذته بل يُصبح الأمر معرفة الكيفية التي يُمكن بها إفساح المجال لحرية الآخر في نطاق التحكم الذي يُمارسه على نفسه بالذات وفي الحب الحقيقي الذي يحمله الآخر حياله، وفي نهاية المطاف، فإن حب الغلمان، ضمن هذا التأمل تحديدًا، نجد بأن الغلمية الأفلاطونية قد طرحت السؤال حول العلاقات المعقدة بين الحب، والتخلي عن اللذات، والوصول إلى الحقيقية.

يُمكن التذكير بما سبق أنّ ما كتبه ك. ج. دوفر: «لم يرث الإغريق العقيدة القائلة بأن قوة إلهية كانت قد كشفت لبني البشر منظومة قوانين تنظم السلوك الجنسي، ولم يتبنوا هم أنفسهم مثل هذه القوانين. كما أنهم لم يكن لديهم مؤسسة لها سلطة فرض احترام الممنوعات الجنسية. لقد تواجهوا مع ثقافات أقدم عهدًا منهم، وهي ثقافات أغنى وأكثر تبلورًا من ثقافتهم، ولذلك كان الإغريق يشعرون بأنهم أحرار في اختيارهم، وتبنيهم، وتطويرهم وخاصةً في تجديدهم لتلك الثقافات⁽¹⁾». إنّ إعمال التفكير بالسلوك الجنسي كمجال أخلاقي لم يكن لديهم طريقة لتمثيل داخلي، ولتعليل أو لتأسيس مبدأ الممنوعات العامة المفروضة على الجميع؛ بل كان بالأحرى طريقة، من أجل القسم الصغير من الأهالي الذي يتألف من البالغين الذكور والأحرار، لبلورة جمالية الوجود، والفن المدروس لحرية يتم إدراكها كلعبة سلطة. إنّ الأخلاقية الجنسية التي هي في جانب منها تعتبر أصل أخلاقيتنا كانت مستندةً تمامًا على منظومة شديدة القساوة، منظومة حالات من عدم مساواة ومن إلزامات قسرية (لاسيما ما يخص النساء والعبيد)؛ ولكن هذه الأخلاقية جرى طرح الأسئلة الإشكالية حولها في الفكر باعتبارها تمثل العلاقة عند مطلق رجل حر بين ممارسة حرّيته، وأشكال سلطته، ووصوله إلى الحقيقة.

إذا أخذنا نظرة فروسية، وشديدة التعميم، تخصّ تاريخ تلك الأخلاقية وتبدلاتها على محور كرونولوجي طويل الأمد، يُمكننا التنويه بادئ ذي بدء إلى وجود تغيير في نقاط الاهتمام. إذ كان من الواضح في التفكير الإغريقي الكلاسيكي بأن العلاقة مع الغلمان هي التي تُشكّل النقطة الأكثر حساسية، والمجال الأكثر فعالية في التأمل والبلورة؛ فهنا تستدعي الإشكالية وجود أشكال التقشّف الأكثر إرهافًا. والحال، خلال تطوّر شديد البطء، سوف يمكننا رؤية ذلك المجال وقد غيّر موضعه إذ أنّ المشاكل راحت تتمحور حول المرأة شيئًا فشيئًا. وذلك لا يعني أن حب الغلمان

K. J. DOVER, Homosexualité grecque, p. 247. (1)

لم يعد ممارسًا، ولا أنه لم يعد يُعبّر عن نفسه ولا أنّ الأسئلة لم تعد تُطرح إطلاقًا حوله ولكنّ المرأة والعلاقة مع المرأة هما ما سوف يطبعان بطابعهما النقاط القوية في التأمل الأخلاقي في اللذات الجنسية: أكان الأمر بصيغة فكرة العذرية، والأهمية التي اكتسبها السلوك الزوجي، أو القيمة التي أُضيفت على علاقات التناظر والتبادل ما بين الزوجين على حد سواء. ويُمكننا في جميع الأحوال رؤية نقلة جديدة في مجال طرح أسئلة الإشكالية (هذه المرة من المرأة نحو الجسد) في نطاق الاهتمام الذي ظهر انطلاقًا من القرنين السابع والثامن عشر بما يخص جنسانية الطفل، وبصورة عامة بما يخص العلاقات بين السلوك الجنسي، والناحية الطبيعية والناحية الصحية.

لكن في الوقت نفسه ما حصل في هذه الانتقالات، هو أنه سوف يحدث توحيد ما بين العناصر التي يُمكن أن نجدها موزّعة في مختلف «الفنون»، فنون استعمال اللذات. فقد حصل التوحيد العقائدي - الذي كان القديس أوغسطين أحد مؤسسيه - والذي سمح بالتفكير ضمن المجال النظري في الوقت نفسه بلعبة الموت والخلود، وتأسيس الزواج، وشروط الوصول إلى الحقيقة. لكن، هناك أيضًا التوحيد «الذي يُمكن أن نُطلق عليه تسمية التوحيد العملي»، وهو الذي أعاد تمحور مختلف الفنون الحياتية حول استجلاء الذات، وعمليات التطهير، والمعارك التي يجب خوضها في وجه اللذة. وانطلاقًا من هذا الأمر، فإنّ ما أصبح في صميم إشكالية السلوك الجنسي، لم يعد هو اللذة وما يُرافقها من جمالية التعامل، وإنّما الشهوة وتطهرها الباطني بالمعرفة.

ألا وهذه التغيّرات سوف تكون نتيجة لسلسلة كاملة من التحوّلات. وهذه التحوّلات، حتى قبل تطوّر المسيحية، لدينا الشاهد عليها من عصرنا في تأملات المصلحين، والفلاسفة، والأطباء، في القرنين الأولين من تاريخنا الميلادي.

على الرغم من وجود عدة ترجمات، فإن دار التنوير تعيد ترجمة ونشر كتاب «تاريخ الجنسية» لثلاثة أسباب: الأول، لأن هذا الكتاب نُشر من دون احترام حقوق التأليف. والثاني، لأنه كتاب مهم جدًا. والثالث، هو مناسبة صدور الجزء الرابع من الكتاب، والذي يُترجم لأول مرة، بحيث يكتمل «تاريخ الجنسية» الذي كان آخر ما كتبه فوكو.

لقد تمحورت كتابات فوكو حول ثلاثية السلطة والمعرفة والأخلاق. وكانت مسألة القمع والسلطة الأساس الذي بنى عليه فلسفته، مركّزًا على أن العناية بالذات تكون من خلال مقاومة التطبيع والتقويم الذي تفرضه السلطة، والمقصود بالسلطة ليس علاقة ثنائية بين حاكم ومحكوم، وليست أيضًا القانون والدولة، وليست قوة معينة؛ بل إنها علاقات القوة المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسرة والجماعات، أي إن المجتمع كله يمارس دور السلطة بشكل منظم ومكثف من خلال الخضوع لها، أو تقبل، منظومة الممنوعات التي تتحول إلى قوة أخلاقية. إذ يقول فوكو:

«في تصفحنا للتاريخ تبدى لي أنه ليس بالإمكان تجنب طرح سؤال بسيط وشديد العمومية في الوقت نفسه: لماذا يكون السلوك الجنسي؟ ولماذا تكون النشاطات والمُتَع المرتبطة به مادة لاهتمام أخلاقي؟ ولماذا يبدو هذا الهم الأخلاقي أكثر أهمية من الاهتمام الأخلاقي بالمجالات الأخرى رغم أهميتها الجوهرية في الحياة الفردية أو الجماعية، كما الحال بالنسبة للسلوكيات الغذائية أو الواجبات المدنية؟».

ويجيب: «أعلم حق العلم بأن جوابًا يتبادر على الفور إلى الذهن: لأنها مادة لممنوعات أساسية يُنظر إلى خرقها بأنه خطيئة خطيرة. غير أننا بهذا نجعل من السؤال بحد ذاته حلًا؛ خاصةً وأننا بذلك نتنكر لكون الهم الأخلاقي المتعلق بالسلوك الجنسي ليس دائمًا، بشدته وأشكاله، على علاقة مباشرة مع منظومة الممنوعات؛ لأن الشاغل الأخلاقي يكون قويًا حيث لا يوجد، تحديدًا، إكراه ولا تحریم. باختصار، إن الممنوع أمرٌ، بينما طرح السؤال الأخلاقي حوله أمرٌ آخر».

ISBN: 978-614-472-155-1



daraltanweer.com
بيروت • القاهرة • تونس

